الانتصار على علماء الأمصار

في تقرير المختار من مذاهب الأئمة وأقاويل علماء الأمة

للإمام المؤيد بالله

يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم الحسيني

(٦٦٩ - ٧٤٩ هـ)

رحمة الله عليه ورضوانه

الجزء السادس

كتاب الصيام - كتاب الحج

تحقيق

عبد الوهاب بن علي المؤيد علي بن أحمد مفضل



الانتصار
على علماء الأمصار

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ / ٢٠١١م

تم الصف والإخراج بمؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية

صف وإخراج	حفظ الله أحمد أحمد عقيل
تحت إشراف	عبد الحفيظ حسن النهاري
	٠٠٩٦٧٧١١٧١٣٤٥٦

رقم الإيداع بدار الكتب الوطنية لعام ٢٠٠٣

(٢٢٣)

دار الإمام زيد بن علي الثقافية للطباعة والنشر

ص.ب. ١٥١٣٤ تلفون (٢٠٥٧٧٧-٠٠٩٦٧١)

فاكس (٢٠٥٧٧١-٠٠٩٦٧١) صنعاء - الجمهورية اليمنية

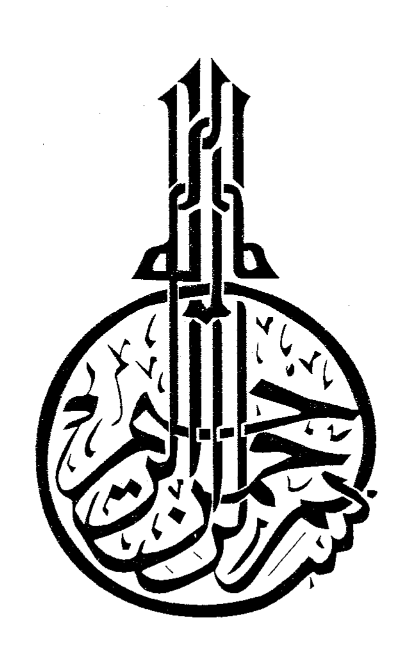


مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية

ص.ب. ١٥١٣٤ تلفون (٢٠٥٧٧٧-٠٠٩٦٧١)

فاكس (٢٠٥٧٧١-٠٠٩٦٧١) صنعاء - الجمهورية اليمنية

Website : www. izbacf.org ; email :info @izbacf . Org





كتاب الصيام

كتاب الصيام

واعلم أنا قبل الخوض فيما نريده من تقرير قواعد الصوم وبيان أسراره ومقاصده ننبه على مسائل تخص الباب، وجملتها أربع:

المسألة الأولى: في بيان معنى الصوم. وله معنيان:

فالمعنى الأول في اللغة: وهو الإمساك والكف عن كل شيء، يقال لمن سكت ولم يتكلم: هو صائم، قال الله تعالى في قصة مريم: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾[مريم: ٢٦]، وأرادت بالصوم: الصموت، وقرأ عبد الله بن مسعود: إني نذرت للرحمن صمتاً، ويقال: صامت الشمس، إذا وقفت عن[1] الزوال، وصامت الخيل، إذا وقفت عن السير، قال الشاعر:

فدع ذا وخل الهم عنك بجسرةٍ

ذمول[2] إذا صام النهار وهجرا[3]

وأراد بقوله: إذا صام النهار. أراد: وقفت الشمس في قائم الظهيرة، وهو أشد الحر.

وقال النابغة[4]:

---

(١) لعل الصواب: عند الزوال.

(٢) الذَّميل: ضرب من سير الإبل، وقيل: هو السير اللين ما كان، وقيل: هو فوق العنق، قال أبو عبيد: إذا ارتفع السير عن العنق قليلاً، فهو التزيد، فإذا ارتفع عن ذلك فهو الذميل...إلخ، إهـ. لسان ١١/ ٢٥٩.

(٣) البيت لامرئ القيس. وهجرا: وقت الهاجرة، وهو وقت زوال الشمس عند الظهيرة. انتهى بتصرف من لسان العرب ٥/ ٢٥٤.

(٤) زياد بن معاوية بن ضباب الذبياني الغطفاني المضري، أبو أمامة: شاعر جاهلي من الطبقة الأولى من أهل الحجاز. كانت تضرب له قبة من جلد أحمر بسوق عكاظ فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها، وهو أحد الأشراف في الجاهلية، وكان حظياً عند النعمان بن المنذر حتى شبَّب في قصيدة له بالمتجردة زوجة النعمان فغضب النعمان، ففر النابغة ووفد على الغسانيين بالشام، وغاب زمناً ثم رضي عنه النعمان فعاد إليه. شعره كثير جمع بعضه في ديوان مطبوع صغير. وكان أحسن شعراء العرب ديباجة لا تكلف في شعره ولا حشو، وعاش عمراً طويلاً، ومما كُتب في سيرته: (النابغة الذبياني) لجميل سلطان ومثله لسليم الجندي ولعمر الدسوقي ولحنَّا نمر، وكلها مطبوعة، توفي نحو ١٨ق.هـ. نحو ٦٠٤م، اهـ (الأعلام) ٣/ ٥٤.

خيـــل صـــيام وخيـــل غـــير صـــائمةٍ

تحـــت العجـــاج وخيـــل تعلـــك اللجـــما

وأراد: خيلاً واقفة عن السير، وخيلاً غير واقفة تجول في الحرب.

المعنى الثاني الشرعي: وهو الإمساك عن الطعام والشراب والجماع، وهو من الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع كالصلاة والزكاة، ويدل على نقلها أنه قد صار تفهم الآن عند إطلاقها معان غير ما كانت دالة عليها في أصل اللغة، وفي هذا دلالة على صحة نقلها فلا يقال لمن أمسك القلم والثوب أنه صائم ولا لمن هو واقف أنه صائم.

المسألة الثانية: في الدلالة على وجوبه، والمعتمد فيه: الكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[البقرة: ١٨٣]، ثم بيَّن الصيام بقوله: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَـٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[البقرة: ١٨٥].

وأما السنة: فما روى ابن عمر أن الرسول ﷺ قال: «بني الإسلام على خمس، شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام شهر رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبيلا».

وروى طلحة بن عبيد الله في حديث الأعرابي أنه قال له الرسول ﷺ لما بين له ما افترض الله عليه، فقال: «ومما افترض الله عليك من الصوم شهر رمضان».

وأما الإجماع: فمما لا خلاف في وجوبه بين أهل الإسلام، ووجوبه معلوم من ضرورة الدين، فالمنكر لوجوبه يكون كافراً محكوماً بردته، لأنه في الحقيقة شك في النبوة ورد لها؛ لأن من اعترف بالنبوة لا ينكر وجوبه، وإنكاره إنكار للنبوة.

واختلف العلماء في تسميته بشهر رمضان، فحكي عن أنس بن مالك أنه قال: إنما سُمي بذلك

لأنه يرمض الذنوب، أي: يحرقها، والرمضاء: هي شدة حر الشمس على الحجارة، وحكي عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال: إنما سمي بذلك لأنه وافق ابتداء الصوم زماناً حاراً، فكان يرمض فيه الفصيل، أي: يحترق من شدة الحر.

المسألة الثالثة: واختلف العلماء في أول ما فرض الله من الصوم، فقيل: أول ما فرض الله من الصيام صوم يوم عاشوراء، وقيل: إنه لم يكن فرضاً وإنما كان تطوعاً، وحكي عن معاذ بن جبل أن الرسول ﷺ لما قدم المدينة أمر بصيام ثلاثة أيام من كل شهر، وهي الأيام التي قال الله فيها: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ﴾[البقرة: ١٨٣ ، ١٨٤]، ثم نسخ ذلك بصوم رمضان، وكان المسلمون في أول الإسلام إذا صاموا يحل لهم الطعام والشراب والجماع من حين تغيب الشمس إلى أن يُصلَّى العشاء أو يناموا، فإذا صلوا العشاء قبل ذلك أو ناموا حرم عليهم إلى القابلة[1]، ثم نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾[البقرة: ١٨٧]، الآية، وكانوا في أول الإسلام يخير المطيق للصوم منهم بين أن يصوم أو يفطر ويفدي عن كل يوم مداً من الطعام، لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[البقرة: ١٨٤]، ثم نسخ ذلك بقوله تعالى:﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[البقرة: ١٨٥]، وروي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال في قوله تعالى﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾[البقرة: ١٨٤]: إنما نزلت في الشيخ الهِمّ والعجوز الهمة، فأما الشباب الذين يطيقونه -يعني: الصوم- فكان لازماً.

المسألة الرابعة: في إطلاق العبارة، روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا تقولوا جاء رمضان فإن رمضان اسم من أسماء الله ولكن قولوا: جاء شهر رمضان»[2]، وعلى هذا فإنه يكره أن يقال: جاء رمضان، وروى أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «من صام رمضان إيماناً واحتساباً غفر الله له

---

(١) أخرجه أبو داود عن ابن عباس، كما في (جواهر الأخبار) ٢/ ٢٢٨، مع اختلاف في اللفظ وزيادة في خبر الذي اختان نفسه فجامع امرأته، وقد صلى العشاء...إلخ.

(٢) جاء الحديث في سنن البيهقي الكبرى ٤/ ٢٠١، و(فتح الباري) ٤/ ١١٣، و(سبل السلام) ٢/ ١٥٠، و(المغني) ٣/ ٣.

ما تقدم من ذنبه وما تأخر»[1].

وروي عن الرسول ﷺ أنه قال: «جاء رمضان الشهر المبارك»[2]، وهذا يخالف الخبر الأول فيحتمل أن يقال: إنه يكره أن يقال: جاء رمضان من غير قرينة تدل على أن المراد شهر رمضان، فإن كانت هناك قرينة تدل على أن المراد الشهر لم يكره، فإذا تقرر ما ذكرناه من تقديم هذه المسائل فلنرجع إلى ذكر المهم من مقاصد الكتاب.

---

(١) جاء الحديث في (الجواهر) ٢/ ٢٢٩ بلفظ: «من صام رمضان إيماناً واحتساباً غُفر له ما تقدم من ذنبه، ومن قام ليلة القدر إيماناً واحتساباً غُفر له ما تقدم من ذنبه» أخرجه البخاري ومسلم، وهو في السنن الكبرى للبيهقي ٢/ ٨٨ ومسند أحمد ٢/ ٢٨١.

(٢) أخرجه النسائي عن أبي هريرة بلفظ: «أتاكم رمضان شهر مبارك فرض الله عليكم صيامه، تفتح فيه أبواب السماء وتغلق فيه أبواب الجحيم، وتُغل فيه مردة الشياطين، لله فيه ليلة خير من ألف شهر من حرم خيرها فقد حرم» وفي رواية للصحيحين وغيرهما: «إذا دخل رمضان فتحت أبواب السماء وغلقت أبواب جهنم وسلسلت الشياطين» وفي رواية لهم: «إذا جاء رمضان فتحت أبواب الجنة» وفي أخرى: «..أبواب الرحمة». وفيه روايات أخر. انتهى من (جواهر الأخبار) ٢/ ٢٢٩.

القول في بيان شروط الصوم وذكر واجباته وسننه

فهذه فصول ثلاثة:

الفصل الأول
في شروطه

وجملتها سبعة: الإسلام، والبلوغ، والعقل، والطهارة، والإقامة، والقدرة، والوقت الصالح للصوم، فهذه شروط يتحتم الصوم بوجودها نفصلها بمعونة الله تعالى.

الشرط الأول: الإسلام، فأما الكافر الأصلي فلا خلاف أنه لا يصح منه الصوم في حال كفره؛ لأن صحة العبادات الشرعية كلها متوقفة على تقديم الإيمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر كالصلاة والزكاة والصوم والحج وسائر العبادات البدنية، ولا خلاف أنه لا يجب عليه القضاء بعد الإسلام لعدم الوجوب عليه في حال الكفر.

وهل يكون مخاطباً في حال كفره بهذه العبادات ويأثم بتركها ويعاقب عليه أم لا؟ فيه خلاف بين الأئمة والفقهاء، وقد ذكرناه في باب الصلاة والزكاة فأغنى عن تكريره.

وأما المرتد فلا يصح منه الصوم في حال ردته لفقد الشرط، وهو الإسلام، ولكنه يأثم بتركه لأنه أخرج نفسه بالردة عن صحة هذه العبادة، فإذا أسلم فهل يجب عليه قضاء ما فاته من صوم رمضان أم لا؟

فعند أئمة العترة: لا يلزمه القضاء، وهو رأي أبي حنيفة.

وعند الشافعي: يلزمه القضاء، وقد مضى ذكر المختار والانتصار له.

وأما كفار التأويل مثل المجبرة والمشبهة، فمن كفرهم فإنما يعاملهم معاملة المرتدين لأنهم مسلمون بإسلام آبائهم، وإما مسلمون بحكم الدار، فهم مرتدون بأحد هذين الأمرين فيكون حكمهم حكم أهل الردة كما قررناه.

وأما من لا يقول بإكفارهم فهم من جملة المسلمين في جميع الأحكام وخطأهم في الجبر والتشبيه لا يوجب كفراً ولا فسقاً ولا يكونون فساقاً إلا بفعل كبيرة، فأما الجبر والتشبيه فلم يثبت بهما إلا حظ الخطأ، ولم يدل دليل فيهما على كفر ولا فسق، والكفر والفسق لابد فيهما من دلالة شرعية.

الشرط الثاني: البلوغ، فأما الصبي فلا يجب عليه الصوم؛ لقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة، عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق» ولأنه عبادة بدنية فلا يجب على الصبي كالصلاة ولا تلزم عليه العدة، فإنها واجبة على الصغيرة، فإنها ليست من الأفعال البدنية وإنما هي مرور الزمان، فإذا بلغ الصبي حد التمييز وكان مطيقاً للصوم فإنه يجب على الولي أن يأمره به، فإذا قارب البلوغ كان للولي أن يضربه قياساً للصوم على الصلاة، كما قال ﷺ: «مروهم وهم أبناء سبع واضربوهم عليها وهم أبناء عشر». فإذا بلغ لم يجب عليه قضاء ما فاته وتركه في حال الصغر؛ لأن زمان الصغر يطول ويكثر فلو أمرناه بقضائه لشق الأمر وضاق، وما ذكره الهادي في (الأحكام) من أنه يجب الصوم بالإطاقة، وأن الصبي متى أطاق صيام ثلاثة أيام فإنه يكون مطيقاً، فإنه محمول على أن الوجوب غير متوجه عليه، وإنما يجب على الأولياء أمرهم بذلك على جهة التمرين والتعويد، والأولياء يثابون على الأمر لهم بذلك ويأثمون إذا لم يأمروهم؛ لقوله ﷺ: «مروهم... واضربوهم» وهذا خطاب للأولياء.

وإن بلغ الصبي في أثناء شهر رمضان نظرت، فإن بلغ بالليل لزمه صوم ما بقي من الشهر؛ لأنه قد صار من أهل الصوم كما لو بلغ قبل دخوله، وإن بلغ في أثناء النهار وكان مفطراً أول النهار، لم يلزمه إمساك ما بقي من النهار؛ لأنه معذور في الإفطار.

وهل يلزمه قضاء هذا اليوم أم لا؟ فيه تردد.

والمختار: أنه لا يلزمه قضاؤه لأنه غير مخاطب بالأداء، فلا يلزمه القضاء كالحائض والنفساء، ويستحب له القضاء لأنه قد صار مخاطباً في بعض النهار فأشبه ما لو خوطب في أوله.

وهل يجب عليه الإمساك في بقية النهار أم لا؟ فيه تردد.

والمختار: أنه لا يلزمه الإمساك في بقية النهار؛ لأنه لا يلزمه الصيام في أول النهار فلم يلزمه في آخره كالحائض والنف • ساء، وهو أحد أقوال الشافعي، وحكي عنه أقوال ثلاثة:

أولها: أنه يلزمه الإمساك في بقية النهار.

وثانيها: أنه يلزم الكافر دون المجنون.

وثالثها: أنه يلزم الكافر والصبي دون المجنون.

وإن بلغ الصبي في أثناء نهار شهر رمضان وهو صائم ففيه وجهان:

أحدهما: أنه يلزمه الإتمام ولا يجب عليه قضاؤه؛ لأنه صار من أهل الوجوب في أثنائه فلزمه إتمامه كما لو دخل في صومٍ تطوعاً ثم نذر إتمامه.

وثانيهما: أنه يستحب له الاتمام ويجب عليه القضاء لأنه لم ينو الفرض من أوله، فلهذا كان الاتمام مستحباً.

الشرط الثالث: العقل، اعلم أن العقل هو ملاك التكليف، فإذا كان العقل باقياً فالتكاليف كلها غير ساقطة، وإذا زال بطلت التكاليف كلها. ويختلف زواله، فربما كان زواله بالتغير كالجنون، وربما كان زواله بالإنغمار[1] كالإغماء، وتارة يكون زواله بالتغطية كالنوم؛ لأنه يحصل في الدماغ ثم تحصل تغطية في الأعين، ثم يحصل الاسترخاء في الأعضاء فهذا هو النوم، فأما النوم فلا يضر الصوم وإن كان مستغرقاً لجميع النهار إذا كان قد أحرز النية في الليل، وأما المجنون فلا يجب عليه فعل الصوم في حال جنونه؛ لقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة» ومن جملتهم المجنون حتى يفيق، وإن أفاق في أثناء نهار شهر رمضان لم يجب الإمساك عليه بقية اليوم؛ لأنه معذور فأشبه الحائض والنفساء، وإن أفاق بعد انقضاء شهر رمضان فهل يلزمه القضاء أم لا؟ ينظر فيه، فإن كان الجنون أصلياً متصلاً بسن الصغر فلا قضاء عليه؛ لأنه إذا كان متصلاً فهو نازل منزلة الصغير؛ لأنه غير مخاطب بالصوم.

(١) هكذا في نسختي الأصل، كلمة غير واضحة.

وإن كان الجنون عارضاً حصل بعد أن كان عاقلاً مخاطباً بالصوم فهل يلزمه القضاء أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يلزمه القضاء، وهذا هو الظاهر من المذهب، ومحكي عن أبي حنيفة وهو محكي عن الثوري والمزني من أصحاب الشافعي، ومروي عن أبي العباس بن سريج.

والحجة على هذا: هو أنه فساد عارض بعد كونه مخاطباً بالصوم فأشبه المرض.

المذهب الثاني: أنه لا يلزمه القضاء، وهذا هو المنصوص للشافعي.

والحجة على هذا: هو أنه صوم فات في حالٍ يسقط به التكليف فلم يجب قضاؤه، كما لو كان في حال الصغر.

والمختار: لزوم القضاء، كما هو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤] والجنون إذا كان عارضاً أشبه المرض فلهذا توجه عليه القضاء.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إنه صوم فات في حالٍ يسقط فيه التكليف فلم يجب قضاؤه كما لو كان في حال الصغر.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن القياس لا يعارض ما تلوناه من الآية الدالة على وجوب القضاء.

وأما ثانياً: فلأن المعنى في الصغير: كونه غير مكلف بخلاف ما نحن فيه فإنه مكلف، والفرق مبطل للقياس.

وأما الإغماء: فهو مرض يغم القلب فيزول العقل لأجله، فإذا زال عقله بالإغماء لم يجب عليه الصوم في الحال لأنه لا يصح منه، وإن أفاق فهل يجب عليه القضاء أم لا؟

فالذي يقتضيه ظاهر المذهب: أنه مرض فلهذا وجب القضاء، وهو أحد أقوال الشافعي؛ لأن الإغماء مرض وليس نقصاً، ولهذا فإنه يجوز على الأنبياء بخلاف الجنون فإنه نقص ولهذا فإنه لا يجوز على الأنبياء.

وحكى الشيخ أبو حامد الغزالي عن الشافعي أقوالاً ستة:

أحدها: وهو المنصوص له، أن المستغرق بالإغماء يفسد صومه، فإن أفاق في جزء من النهار لم يفسد.

وثانيها: أنه إن كان في أول النهار مفيقاً صح صومه، وإلا فلا يصح.

وثالثها: أن الإغماء كالحيض في إفساد الصوم.

ورابعها: أن الإغماء كالنوم فلا يفسد الصوم.

وخامسها: أنه إذا أفاق في طرفي النهار صح صومه مراعاة لأول العبادة وآخرها.

وسادسها: اشتراط الإفاقة ولو في لحظة واحدة كانت. وهذه أقوال متعارضة.

والأولى هو التعويل على ظاهر الآية في كون الإغماء مرضاً وإيجاب القضاء عند الإفاقة.

وإذا أغمي عليه في وسط النهار بعد انعقاد صومه ولم يفطر بشيء يدخل جوفه صح صوم ذلك اليوم؛ لأنه كالنوم فلهذا لم يبطل صومه.

الشرط الرابع: الطهارة، فأما الحائض والنفساء فلا يصح صومهما، ولا يجوز لهما الإمساك بنية الصوم، وإن فعلتا أثمتا؛ لما روى أبو سعيد الخدري عن الرسول ﷺ أنه قال: «إذا حاضت المرأة لم تصم ولم تصل وذلك نقصان دينها»[1]؛ ولقوله ﷺ للحائض التي استحيضت: «دعي الصلاة أيام أقرائك» وإذا وجب ترك الصلاة وجب ترك الصوم، والجامع بينهما كونهما عبادة بدنية يشترط فيها النية والوقت.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ١/ ١١٦ و٢/ ٦٨٩، وابن حبان في صحيحه ١٣/ ٥٤ وهو في سنن البيهقي الكبرى ١/ ٣٠٨ و٤/ ٢٣٥ وغيرها. وأورده الرباعي في (فتح الغفار) ١/ ٩٩ بلفظ: أن النبي ﷺ قال للنساء: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟» قلن: بلى، قال: «فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟» قلن: بلى، قال: «فذلك من نقصان دينها» وقال الرباعي: مختصر من البخاري ومسلم.

فإذا طهرتا وجب عليهما القضاء لما روت عائشة رضي الله عنها أنها قالت في الحيض: كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة، والصحابي إذا قال: أمرنا. فليس الآمر إلا الرسول ﷺ خاصة في باب العبادات، فإنها لا يطلع على أسرارها سواه.

وإن طهرتا في أثناء رمضان في نهاره فهل يجب عليهما إمساك بقية النهار أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يجب عليهما الإمساك ويستحب، وهذا هو رأي الهادي والقاسم، ومحكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن فطرهما إنما كان لعذر فلا يلزمهما إمساك بقية النهار.

المذهب الثاني: أنه يجب عليهما الإمساك، وهذا هو رأي أبي حنيفة ومحكي عن الثوري والأوزاعي.

والحجة على هذا: هو أنها لو طهرت في أول النهار لوجب عليها الإمساك، فهكذا إذا طهرت في بعضه.

والمختار: أنه لا يجب عليها الإمساك في بقية النهار، كما هو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنها غير مخاطبة بالصوم، فلهذا لم يجب عليها الإمساك كالطفل الصغير.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: لو طهرت في أول النهار وجب عليها الإمساك فهكذا يجب إذا طهرت في بعضه.

قلنا: إنها إذا طهرت في أول النهار فصومها مجز فلهذا وجب عليها الإمساك للصوم بخلاف ما إذا طهرت في بعضه، فلا معنى لصيام بعض اليوم فافترقا.

فأما الطهارة من الجنابة فليست شرطاً في صحة الصوم، ولهذا فإنه لو احتلم نهاراً في شهر رمضان لم يفسد صومه بلا خلاف، ولو أصبح جنباً لم يفسد صومه، وفي هذا دلالة على أن الجنب

كالطاهر في صحة صومه؛ ولأن الجنابة يزيلها الغسل، والحيض والنفاس إنما يزولان بانقضاء مدتهما لا بالغسل.

الشرط الخامس: القدرة، فأما الشيخ الكبير والعجوز الكبيرة، والمريض وصاحب العطش الذي لا يصبر عن الماء، ولا يقدرون على الصوم، فيجوز لهم الإفطار، فأما الشيخ الكبير والعجوز فلا يزدادان مع البقاء إلا ضعفاً وهواناً، وليس مرادنا أنه لا يمكنهما الإمساك في اليوم عن الطعام والشراب، فإنه ما من أحد إلا ويمكنه الإمساك عن الطعام والشراب، وإنما الغرض هو أنه يمكنهما ذلك مع المشقة الشديدة، فلهذا جاز لكل واحدٍ منهما أن يفطر؛ لقوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[الحج: ٧٨] وقوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ**﴾[البقرة: ١٨٥].

وهل تجب عليهما الفدية أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: وجوب الفدية، وهذا هو رأي أئمة العترة وأحد قولي الشافعي، ومحكي عن أبي حنيفة والأوزاعي والثوري وأحمد بن حنبل.

والحجة على هذا: هو أن الناس كانوا مخيرين في أول الإسلام بين أن يصوموا وبين أن يفطروا ويطعموا عن كل يومٍ مسكيناً، فنسخ ذلك في حق من يطيق الصوم، وبقيت الرخصة في حق من لا يطيقه، وروي هذا عن ابن عباس رضي الله عنه.

المذهب الثاني: أن الفدية غير واجبة عليهما، وهذا هو أحد قولي الشافعي، ومحكي عن مالك وأبي ثور.

والحجة على هذا: هو أنه قد سقط عنهما فرض الصوم، فلا يجب عليهما فدية كالصبي والمجنون.

والمختار: وجوب الفدية، كما هو رأي أئمة العترة ومن وافقهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنهما تركا واجباً مع القدرة عليه فلزمتهما الفدية، دليله: من ترك نسكاً من مناسك الحج[1].

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: سقط عنهم واجب الصوم للعذر فلا تجب عليهم الفدية كالصبي والمجنون.

قلنا: المعنى في الأصل: أن الصبي والمجنون غير مكلفين، بخلاف الشيخ والعجوز فإنهما مكلفان، فافترقا.

وإذا قلنا: بوجوب الفدية عليهما فكم يكون مقداراها؟ فيه ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الفدية نصف صاعٍ من أي جنس كان، وهذا هو الذي حصله السيدان أبو طالب وأبو العباس لمذهب الهادي.

والحجة على هذا: ما روى زيد بن علي عن الرسول ﷺ أنه قال لمن وجبت عليه الفدية: «إذهب فأَطعم عن كل يومٍ نصف صاع للمساكين»، ولم يفصل بين البر وغيره.

القول الثاني: أنها نصف صاع من برٍ أو صاع من سائر الحبوب، وهذا هو رأي المؤيد بالله، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أنه حب يخرج في الكفارة من غير البر، فيجب أن يكون صاعاً قياساً على كفارة الأيمان والظهار.

القول الثالث: أنه يطعم كل يوم مداً من الطعام، وهذا هو رأي الشافعي.

وحكي عن أحمد بن حنبل: يطعم مداً من برٍ أو نصف صاعٍ من تمر أو شعير.

والمختار: أن كل واحدٍ من مذهبي الإمامين الهادي والمؤيد بالله لا غبار عليه، ولكن المؤيد بالله إنما تعويله على القياس، والقياس وإن كان قوياً في الإخالة والتشبيه، فإنه يضعف عن مساواة الخبر، خاصة والباب باب عبادة، فلهذا كان التعويل على الخبر هو الأولى والأخلق بالنظر، وفيها

---

(١) ... فعليه دم.

ذكرناه قد اتضح جانب الانتصار له فلا جرم اكتفينا به، والله أعلم.

وأما المريض فإن كان مرضاً لا يرجو برؤه وزواله وأجهده الصوم، فهو كالشيخ والشيخة الهرمين. وإن كان مرضاً يرجى برؤه وزواله فإن كان مرضاً يسيراً يخف معه الصوم ولا يشق عليه لم يجز له الإفطار.

وحكي عن داود: أنه يجوز له الإفطار.

والحجة على ما قلناه، وهو المحكي عن أئمة العترة وأبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه: هي أنه مرض لا تخشى معه المشقة، فلهذا لم يجز له الإفطار كالصحيح.

ووجه ما قاله داود وطبقته من أهل الظاهر: هو التعويل على ظاهر الآية، وهو قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:١٨٤]، ولم يفصل بين مرض ومرض.

وجوابه: أن السابق إلى الفهم من المرض هو المرض الذي يخشى معه المشقة وزيادة العلة أو استمرارها فيجب حمله على المرض الذي تلزم معه المشقة.

وإن كان المرض يخشى منه المشقة بزيادة في العلة أو حدوث علة أخرى أو استمرار العلة وثباتها فإنه يجوز له الإفطار لقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وإذا كان يخاف التلف على نفسه وجب عليه الإفطار لما فيه من دفع الضرر عن نفسه، فإن صام والحال هذه لم يجزه الصوم لكونه عاصياً بالصوم، والمعصية تضاد القربة.

قال المؤيد بالله: فإن صام لم يجزه لما ذكرناه.

وحيث قلنا: إنه يجوز له الفطر مع المشقة، فإنه إذا صام أجزأه مع الكراهة.

وحيث قلنا: يجب عليه الإفطار لخشية التلف إذا صام، لم يجزه كما حققناه.

وحكي عن عطاء وأحمد بن حنبل أنه لا يجوز له الإفطار حتى يغلب، ومعنى يغلب على روحه.

وحكي عن الشعبي: أنه لا يجوز له الإفطار حتى يخشى أن يغلب.

وقال الأوزاعي: إذا خشي على نفسه التلف جاز له أن يشرب الماء.

والحجة على ما قلناه: قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا... الآية﴾ فإنها دالة على الجواز، خشي التلف والغلبة أو لم يخش، وإن أصبح صائماً وهو صحيح ثم مرض جاز له أن يفطر؛ لأن العذر موجود.

الشرط السادس: الإقامة، فأما المسافر إذا بلغ حد السفر الذي تقصر فيه الصلاة فهل يجوز له الصيام أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: الجواز، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:١٨٥]، فظاهر الآية دال على صحة الصيام مع حصول السفر.

المذهب الثاني: أن المسافر إذا صام لم يصح صومه، وهذا هو المحكي عن أبي هريرة وداود من أهل الظاهر، ومروي عن الإمامية.

والحجة على هذا قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:١٨٥]، فظاهر الآية دال على أنه لا وجه للصوم مع السفر؛ لأن المعنى في الآية: ومن كان مريضاً أو على سفر فالواجب عليه عدة من أيام أخر، وإذا كان الفطر في السفر واجباً لم يجز تركه بالصوم.

والمختار: هو صحة الصوم في السفر كما هو رأي أئمة العترة والفقهاء.

وحجتهم قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[البقرة: ١٨٥] فأوجب الصوم برؤية الهلال، ثم قال بعده: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾[البقرة:١٨٥] وأراد على جهة الرخصة، ولا معنى للرخصة إلا الإباحة مع قيام سبب الوجوب، فإذا لم يترخص وأتى بالعزيمة أجزأه ذلك بفعل الصوم في السفر، فهذا تقرير الحجة من الآية.

ونزيد هاهنا: وهو ما روي أن حمزة بن عمرو الأسلمي[1] قال: يا رسول الله، أصوم في السفر؟ فقال ﷺ: «إن شئت فصم، وإن شئت فافطر»[2] فدل ذلك على جواز الصوم.

وروي عن أنس بن مالك أنه قال: سافرنا مع رسول الله ﷺ فمنا من صام ومنا من أفطر، فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الآية دالة على أنه لا وجه للصوم مع السفر.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فليس في ظاهر الآية إلا إباحة الإفطار في السفر، ولم يتعرض لذكر الصوم، وقد دل على الوجوب بأولها بقوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾[البقرة:١٨٥]، إذا لم يكن مسافراً فرخص للمسافر بترك الصوم في السفر، فإذا أتى بالعزيمة وترك الرخصة كان جائزاً كما قلنا في قصر الصلاة فإنه رخصة، فإذا أتمها في حال السفر كان هو الأفضل كما مر بيانه في صلاة السفر.

وأما ثانياً: فالأخبار التي ذكرناها دالة على جواز الصوم في حال السفر، وصريحة فيه، فلا وجه لتأويلها من غير دلالة واضحة.

قالوا: روي عن رسول الله ﷺ أنه خرج إلى مكة عام الفتح فصام حتى إذا بلغ كراع الغميم على مرحلتين من المدينة -والغميم بالغين المنقوطة وكسر الميم- وصام الناس معه، فقيل له: إن الناس قد شق عليهم الصيام، وأن الناس ينظرون فيما فعلت، فدعا بقدح من ماء بعد العصر

---

(١) هو حمزة بن عمرو بن عويمر الأسلمي، أبو صالح، روى عن النبي ﷺ وعن أبي بكر وعمر، وعنه: ابنه محمد، وحنظلة بن علي الأسلمي وسليمان بن يسار وغيرهم، قال ابن سعد وغيره: مات سنة ٩١هـ. وهو ابن ٧١ سنة، وقيل: إنه بلغ الثمانين. اهـ. ملخصاً من (تهذيب التهذيب) ٣/ ٢٨.

تنبيه: تاريخ وفاته وعمره فيهما نظر إذا صح أنه روى عن النبي ﷺ؛ لأن ذلك يعني أنه ولد بعد وفاة الرسول ﷺ بحوالي عشر سنوات، والله أعلم.

(٢) جاء الحديث في (نيل الأوطار) للشوكاني ٤/ ٢٢٣ بلفظ: عن حمزة بن عمرو الأسلمي أنه قال: يا رسول الله أجد مني قوة على الصوم في السفر فهل علي جناح؟ فقال ﷺ: «هي رخصة من الله تعالى فمن أخذ بها فحسن ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه» رواه مسلم والنسائي، وهو في صحيح البخاري ٢/ ٦٨٦ وسنن الترمذي ٣/ ٩١ وابن ماجة ١/ ٥٣١ وغيرها.

فشرب والناس ينظرون، فأفطر بعضهم وصام بعضهم، فبلغه أن ناساً صاموا فقال: «أولئك هم العصاة»(١).

ووجه الدلالة من الخبر: هو أنه أخبر أن كل من صام في السفر فقد عصى، وهذا هو مرادنا بقوله: إن الصوم في السفر غير صحيح.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن هذا محمول على أن الناس قد جهدوا في السفر من العطش، فلهذا أمرهم بالإفطار بفعله للإفطار.

وأما ثانياً: فلأن متابعة الرسول واجبة لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوهُ﴾، وإنما أفطر لما رأى في الإفطار من المصلحة، فمخالفته فيما هذا حاله لا ينبغي لأحدٍ من المسلمين، فمن أجل هذا سمى المخالفة معصية، فلأجل هذا العارض كان الإفطار هو الأولى، وكلامنا في جواز الصيام إذا لم يكن هناك عارض يوجب الإفطار.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: الصائم إذا كان ممن لا يجهده الصوم ولا يعنته، فهل الأفضل الصوم أو الفطر؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن الأفضل الصوم في السفر، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة والشافعي ومالك، ومروي عن أنس بن مالك وعثمان بن أبي العاص(٢).

---

(١) أورده ابن حجر في (بلوغ المرام) ١١٧ عن جابر، وقال: رواه مسلم. اهـ. وهو في صحيح ابن حبان ٨/ ٣١٩، وسنن الترمذي ٣/ ٨٩ وسنن البيهقي الكبرى ٤/ ٢٤١ وسنن النسائي (المجتبى) ٤/ ١٧٧.

(٢) عثمان بن أبي العاص الثقفي الطائفي، أبو عبد الله، استعمله النبي ﷺ على الطائف وأقره أبو بكر وعمر. روى عن النبي ﷺ، وروى عنه: ابن أخيه يزيد بن الحكم بن أبي العاص وسعيد بن المسيب ونافع بن جبير بن مطعم والحسن وابن سيرين وغيرهم، قال محمد بن عثمان بن أبي صفوان: مات سنة ٥١هـ، وقال ابن حبان: في الصحابة، وقال ابن سعد: كتب إليه عمر: استخلف على الطائف وأقبل، فاستخلف أخاه الحكم وأقبل إلى عمر فوجهه إلى البصرة فابتنى بها داراً وبقي ولده بها، وقال ابن عبد البر: هو الذي افتتح توج واصطخر في زمن عثمان، وهو الذي أمسك ثقيفاً عن الردة، قال لهم: يا معشر ثقيف كنتم آخر الناس إسلاماً فلا تكونوا أولهم ارتداداً. اهـ. ٧/ ١١٧ (تهذيب التهذيب).

والحجة على هذا: ما روى سلمة [بن المحبق][1] عن الرسول ﷺ أنه قال: «من وجد حمولة أو من كان له حمولة فأوى إلى سبع فليصم رمضان حيث أدركه»[2]، وأراد بالحمولة: عدة من الإبل التي تحمل الأثقال، وقوله: «فأوى إلى سبع»، أراد: سار سبع مراحل، «فليصم رمضان حيث أدركه»، فظاهر الخبر دال على أن الأفضل هو الصوم إذا كان يخف عليه من غير جهد يتعبه.

المذهب الثاني: أن الأفضل هو الفطر، وهذا هو المروي عن ابن عباس وابن عمر من الصحابة، ومحكي عن الأوزاعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه من الفقهاء.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «ليس من البر الصيام في السفر»[3]، وظاهر الخبر دال على أن البر في السفر هو الإفطار، وهو المراد بالأفضلية.

والمختار: أنه مع القوة فالصوم هو الأفضل، كما هو رأي أئمة العترة ومن وافقهم على ذلك.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روي عن الرسول ﷺ أنه خرج إلى تبوك في شدة الحر وما منا صائم إلا رسول الله في رمضان، وفي هذا دلالة على أن الأفضل هو الصبر على الصوم إذا كان فيه قوة عليه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «ليس من البر الصيام في السفر»، فظاهره دال على أن

---

(١) سلمة بن المُحَبِّق، وقيل: سلمة بن ربيعة بن المحبق، واسمه: صخر بن عبيد، ويقال: عبيد بن صخر الهذلي، أبو سنان، له صحبة، روى عن النبي ﷺ وسكن البصرة، روى عنه: ابنه سنان وقبيصة بن حريث وجون بن قتادة والحسن البصري وغيرهم. (تهذيب التهذيب) ٤/ ١٣٨ ملخصاً.

(٢) أورده الرباعي في (فتح الغفار) ١/ ٥٠١ قال: أخرجه أبو داود. ثم ذكر الرباعي تضعيف بعض علماء الحديث لأحد رواته وهو عبد الصمد بن حبيب الأزدي العودي، وفسر السبع التي ذكر المؤلف هنا بأنها سبع مراحل، بالشبع، وقال: بكسر الشين المعجمة وإسكان الباء الموحدة: اسم لما يُشْبِع، وبالفتح: المصدر.

(٣) هذا من الآحاديث المشهورة، ورد فيما يقرب من أربعين مصدراً بألفاظ مختلفة بعض الشيء، قال فيه ابن بهران: هكذا أخرجه النسائي من رواية أبي مالك الأشعري، وعن جابر قال: كان النبي ﷺ في سفر فرأى رجلاً قد اجتمع الناس عليه وقد ظُلّل عليه، فقال: «ماله؟» فقالوا: رجل صائم، فقال رسول الله ﷺ: «ليس البر أن تصوموا في السفر» وفي رواية: «ليس من البر الصوم في السفر» أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي، وفيه روايات أخر. اهـ (الجواهر) ٢/ ٢٣٢.

الأفضل هو الفطر.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن هذا محمول على أن الصوم يجهد الصائم فلهذا كان الفطر هو الأفضل.

وأما ثانياً: فلأن الصوم هو العزيمة، والفطر رخصة من رخص السفر، فإذا عمد إلى العزيمة كان هو الأفضل.

وإن كان الصوم يجهده فالإفطار هو الأفضل، لما روى جابر عن رسول الله ﷺ أنه مر برجل في سفر تحت شجرة يُرَش عليه الماء فسأل عنه، فقالوا: إنه صائم، فقال ﷺ: «ليس من البر الصيام في السفر».

الفرع الثاني: فإن صام المسافر ونوى بصيامه عن غير رمضان كالنذور والكفارات والقضاء، فهل يكون مجزياً أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه غير مجزٍ ولا يقع موقعها، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الشافعي وأكثر الفقهاء.

والحجة على هذا: هو أن المسافر مخير بين الصوم والإفطار، فلم يصح صومه في رمضان كالمريض.

المذهب الثاني: جواز ذلك، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو أن الصوم قد سقط عن المسافر في شهر رمضان بحصول الرخصة في سقوط الفرضية فيه فصار كسائر الأيام، فلا جرم جاز إيقاعه عن غيره من النذور وغيرها.

والمختار: هو أن اليوم متعين لرمضان لا يزاحمه غيره من سائر الصيامات، وحصول الرخصة في حق المسافر لا تبطل هذا التعين، فلهذا لم يكن الصوم فيه عن غيره مجزياً كما لو لم يكن مسافراً، فحصل من هذا أنه ممنوع من الإجزاء لغيره لما ذكرناه، ولا يكون مجزياً عن رمضان لعدم النية فيه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الصوم قد سقط عن المسافر في شهر رمضان بالرخصة، فجاز إيقاعه عن غيره.

قلنا: إنما سقط بالرخصة فرضية الصوم بالسفر، فأما تعين الوقت فلم يسقط بالرخصة، فلهذا لم يكن مجزياً صوم غير رمضان فيه.

الفرع الثالث: وإن نوى المسافر الصوم ثم أراد أن يفطر في أثناء النهار، جاز له أن يفطر.

وحكي عن المروزي من أصحاب الشافعي: أنه لا يجوز له الفطر؛ لأنه قد تلبس بفرض المقيم فلا يجوز له الإفطار.

والحجة على ما قلناه: هو أنه قد دخل في الصوم بالنية فجاز له الإفطار كالصحيح إذا مرض.

وإن أصبح صائماً في الحضر ثم سافر فهل يجوز له الإفطار أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: الجواز، وهذا هو الظاهر من المذهب وهو محكي عن المزني من أصحاب الشافعي، ومروي عن إسحاق وأحمد بن حنبل وداود من أهل الظاهر.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه خرج عام الفتح حتى أتى كراع الغميم فأفطر بعد العصر.

المذهب الثاني: المنع من ذلك، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة والشافعي ومالك والأوزاعي.

والحجة على هذا: هو أن الصوم عبادة تختلف بالسفر والحضر، فإذا اجتمعا غلب حكم الحضر كالصلاة.

والمختار: الجواز، كما هو ظاهر من المذهب.

والحجة ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة: ١٨٤]، لأن المعنى: فأفطر، ولم يفصل في ذلك فدل على الجواز.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: عبادة تختلف بالحضر والسفر، فإذا اجتمعا غلب حكم الحضر كالصلاة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما ذكروه من القياس لا يعارض ما رويناه من فعل الرسول ﷺ في الإفطار وجوازه.

وأما ثانياً: فلأنا لا نسلم ما ذكروه في الصلاة بل يجوز القصر.

وإن قدم المسافر بلده وهو مفطر فوجد امرأته قد طهرت من الحيض وهي مفطرة في ذلك اليوم لأنها طهرت في بعضه، جاز له وطؤها، وهو محكي عن الشافعي وغيره من الفقهاء.

وحكي عن الأوزاعي: أنه لا يجوز له وطؤها.

والحجة على ما قلناه: هو أن كل واحدٍ منهما قد أبيح له الإفطار، فجاز له وطؤها كما لو كانا مسافرين.

الفرع الرابع: والحامل والمرضع إذا خافتا على أنفسهما من الصوم جاز لهما الإفطار ولا كفارة عليهما، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي؛ لأن فطرهما كان لعذر مبيحٍ للإفطار فلا تلزمهما كفارة كالمريض، وإن خافتا على ولديهما جاز لهما الإفطار، عند أئمة العترة، وهو محكي عن الفقهاء.

قال السيد أبو طالب: ولا خلاف في جواز الإفطار.

والحجة على ذلك: ما روى زيد بن علي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه قال: لما أنزل الله فريضة شهر رمضان، أتت الرسول ﷺ امرأة حبلى فقالت: يا رسول الله إني امرأة حبلى، وهذا شهر رمضان مفروض وأنا أخاف على ما في بطني إن صمت، فقال لها الرسول ﷺ: «انطلقي فافطري فإذا أطقت فصومي»، وأتته امرأة ترضع فقالت: يا رسول الله، هذا شهر رمضان مفروض وأنا أخاف إن صمت أن ينقطع لبني فيهلك ولدي، فقال: «انطلقي فافطري فإذا أطقت فصومي»، وأتاه صاحب العطش فقال: يا رسول الله، هذا شهر رمضان مفروض ولا أصبر عن

الماء ساعة واحدة، وأخاف على نفسي إن صمت، فقال له: «انطلق فافطر فإذا أطقت فصم»، وأتاه شيخ يتوكأ بين رجلين فقال: يا رسول الله هذا شهر رمضان مفروض ولا أطيق الصوم فقال: «انطلق فأطعم عن كل يومٍ نصف صاع للمساكين»[1]، فدل هذا كله على جواز الإفطار لمن ذكرناه.

الفرع الخامس: فإذا قلنا بجواز الإفطار في حق المرضع والحامل فهل يلزمهما القضاء أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: وجوب القضاء، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الشافعي وأبي حنيفة وأصحابه ومالك.

والحجة على هذا: ما روينا من الحديث في حقهما فإنه قال لكل واحدةٍ منهما: «انطلقي فأفطري، فإذا أطقت فصومي» فدل ذلك على وجوب الصوم عليهما عند الإطاقة.

المذهب الثاني: المنع من وجوب القضاء، وهذا هو المحكي عن ابن عباس وابن عمر.

والحجة على هذا: ما روي عنهما أنهما قالا: الحامل والمرضع إذا خافتا على أولادهما أفطرتا وأطعمتا عن كل يومٍ مسكيناً، ومثل هذا لا يقوله الصحابي إلا عن توقيف من جهة الرسول ﷺ.

والمختار: هو وجوب القضاء كما هو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنه إفطار لعذر يزول فوجب فيه القضاء كالمرض.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن ابن عباس وابن عمر أنهما قالا: الحامل والمرضع تفطران وتطعمان عن كل يومٍ مسكيناً، ولم يذكرا القضاء.

---

(١) أورده الإمام القاسم في (الاعتصام)، قال: وهو في (الأحكام) وفي (الجامع الكافي) وفي (شرح التجريد) وفي (أصول الأحكام) وفي (الشفاء). اهـ ٢/ ٣٣٥.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن نهاية الأمر أن هذا مذهب لابن عباس وابن عمر، ومذهبهما لا يلزمنا قبوله؛ لأن مذهب الصحابي ليس حجة يجب قبولها، وإنما الحجة ما كان عن الله وعن رسوله.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكرناه في حديث الحامل والمرضع فإنه نص صريح في وجوب القضاء، فلا يمكن معارضته بالأمور المحتملة.

الفرع السادس: وإذا وجب القضاء في حق الحامل والمرضع فهل تجب عليهما الكفارة أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: المنع من وجوب الكفارة على كل واحدةٍ منهما، وهذا هو راي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة والزهري والأوزاعي والثوري وأحد أقوال الشافعي.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿**فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**﴾[البقرة:١٨٤] فأباح الفطر لعذر المرض، ولم يوجب عليه الكفارة، فهكذا حال المرضع والحامل تقاس على المرض بجامع العذر، فنركب القياس ونقول: إفطار لعذر زائل فلا تجب فيه الكفارة كالمرض.

المذهب الثاني: وجوب الكفارة على الحامل والمرضع، وهذا هو القول الصحيح من أقوال الشافعي، ومحكي عن أحمد بن حنبل، خلا أن الشافعي قال: الكفارة مد من طعام، وأحمد بن حنبل قال: مد من بر أو مدان من تمر أو شعير.

والحجة على هذا: ما روي عن ابن عباس وابن عمر أنهما قالا: الحامل والمرضع إذا خافتا على ولديهما أفطرتا وأطعمتا عن كل يومٍ مسكيناً، ولا يعرف لهما مخالف في الصحابة.

المذهب الثالث: أنها تجب الكفارة على المرضع دون الحامل، وهذا هو أحد أقوال الشافعي وإحدى الروايتين عن مالك.

والحجة على هذا: هو أن الحامل أفطرت لمعنى يرجع إليها فهي كالمريض، والمرضع أفطرت لمعنى يرجع إلى غيرها وهو الولد، فلهذا وجبت عليها الكفارة.

والمختار: المنع من وجوب الكفارة، كما قال أئمة العترة ومن تابعهم على ذلك.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الكفارة إنما يكون وجوبها بأمرٍ شرعي ودلالة قائمة، ولا دلالة تدل على وجوبها؛ لأن ما يذكرونه من وجوب الكفارة أدلة محتملة، والأصل هو براءة الذمة، فلا يجوز شغلها بالكفارة إلا بدلالة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي إيجاب الكفارة عن ابن عباس وابن عمر، ولا مخالف لهما في الصحابة.

قلنا: مذهب الصحابي ليس حجة،وإنما هو مذهب لهما، وكل مجتهدٍ فهو مصيب، لكنه لا يلزمنا قبوله.

قالوا: الحامل لا كفارة عليها؛ لأن العذر لأمرٍ يرجع إليها كالمرض بخلاف المرضع فإن الكفارة واجبة عليها؛ لأن ا لعذر راجع إلى غيرها.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الأدلة التي دلت على بطلان الكفارة لم تفصل بين الحامل والمرضع.

وأما ثانياً: فلأنه إفطار شُرِعَ في حق امرأة فلا تجب فيه الكفارة كالحامل.

الفرع السابع: في الإمساك، ما يجب منه وما لا يجب.

اعلم أن الإمساك مشتمل على أحكام نفصلها بمعونة الله.

الحكم الأول: الحائض والنفساء هل يجب عليهما الإمساك إذا طهرتا في بقية من اليوم أم لا؟

فالظاهر من المذهب: المنع من وجوب الإمساك،وهو محكي عن الشافعي؛ لأنهما معذورتان في الإفطار.

وحكي عن أبي حنيفة: أنه يجب عليهما الإمساك لأجل حرمة اليوم.

والمختار: أنهما منهيتان عن الصوم؛ لقوله ﷺ: «إذا حاضت المرأة لم تصل ولم تصم»[1] فكيف يقال بأن الإمساك واجب عليهما! لكنه يستحب لهما الإمساك لأجل حرمة اليوم؛ لأن الإجماع منعقد على تحريم الأكل والشرب في نهار شهر رمضان إلا لعذرٍ شرعي.

الحكم الثاني: الكافر والصبي والمجنون. إذا زال عذر الكافر بالإسلام والصبي بالبلوغ والمجنون بالإفاقة في بقية من اليوم، هل يلزمهم الإمساك أم لا؟

فالذي ذكره السيد أبو طالب: أنه يجب عليهم الإمساك والتشبه بالصائمين؛ لأنهم صاروا مخاطبين بالصوم في بعض النهار، فجعل كأنهم خوطبوا به في أوله، فلهذا لزمهم الإمساك.

وحكي عن الشافعي أربعة أقوال:

أولها: أنه يجب عليهم الإمساك في بقية النهار بمثل ما حكيناه عن السيد أبي طالب، ووجهه: ما حكيناه.

وثانيها: أنه لا يلزمهم الإمساك؛ لأن كل من لا يلزمه الصيام في أول النهار فلا يلزمه الصيام في آخره كالحائض إذا طهرت والمسافر إذا قدم وقد أكل.

وثالثها: أنه يلزم الكافر دون المجنون والصبي؛ لأن الكافر غير معذور في كفره، وهما معذوران في إفطارهما.

ورابعها: أنه يلزم الكافر والصبي دون المجنون؛ لأن الصبي والكافر كان يصح صومهما إذا أتيا بشرائطه دون المجنون، فلما لم يفعلا في أوله لزمهما الإمساك والتشبه بالصائمين.

والمختار: وجوب الإمساك في حق الكافر دون الصبي والمجنون؛ لأن الكافر غير معذور في ترك الصوم لأنه واجب عليه لكنه أعرض، فلهذا وجب عليه التشبه بالصائمين والإمساك لأنه

---

(١) تقدم.

بمنزلة من أكل عامداً في وجوب الإمساك.

الحكم الثالث: فيمن أكل متعمداً أو جامع متعمداً في نهار رمضان. فمن هذه حاله فالواجب عليه الإمساك في بقية اليوم والتشبه بالصائمين لأجل حرمة اليوم؛ لأنه قد اجترأ على الله تعالى وأباح حرمة اليوم بالإفطار من غير عذر يعذر به. فالواجب عليه أن لا يُرى إلا ممسكاً عن الأكل والشرب تشبهاً بالصائمين؛ لأنه وإن اجترأ بالإفطار فلا يكون مجترئاً بإبطال حرمة اليوم فويل أهون من ويلين.

والسكران يجب عليه الإمساك في بقية اليوم؛ لأنه قد هتك حرمة الشهر بفسقه مرتين بشرب المسكر والإفطار، وهما فسقان جميعاً.

الحكم الرابع: ومن دخل في صوم وأوجبه قضاء عن رمضان، ثم أفطر متعمداً لم يلزمه الإمساك، ومن أوجب على نفسه صوم يومٍ معين فأفطر متعمداً لزمه الإمساك بقية اليوم، هكذا ذكره أصحابنا للمذهب؛ لأن ما أوجبه الإنسان على نفسه فرع على ما أوجبه الله تعالى، فإذا كان الإمساك في رمضان واجباً ففي إيجاب صوم بعينه يجب الإمساك أيضاً، والفرق بينهما يدق، فإنه لا فرق بين أن يوجب على نفسه صوم يوم معين وبين أن يوجب على نفسه يوماً قضاء عما في ذمته من رمضان، فيكون الحكم فيهما واحداً، إما وجوب الإمساك أو عدم الإمساك.

والمختار: أن الإمساك فيهما مستحب غير واجب؛ لأن شهر رمضان يخالف غيره من سائر الصيامات الواجبة، فهتك حرمته بالإفطار يخالف غيره، فلهذا وجب الإمساك فيه دون غيره[1].

الحكم الخامس: قال المؤيد بالله: ومن أوجب على نفسه صوماً غير معين فلا يجوز الإفطار فيه بعد الدخول، وهكذا من دخل في الصوم عن واجبٍ ليس له أن يفطر ولا لغيره أن يلتمس منه الإفطار. وهذا الكلام جيد؛ لأن الصوم إذا كان واجباً لم يجز الإخلال به من غير عذر، سواء كان ذلك واجباً مؤدى أو قضاءً.

والناسي يجب عليه الإمساك، سواء كان ناسياً للصوم أو كان ناسياً لأكله؛ لأنا إن منعنا من

(١) أي دون القاضي ومن أوجب على نفسه صوم يوم معين.

وجوب القضاء عليه فهو مؤد فيجب عليه إمساك الصوم،وإن قلنا بوجوب القضاء عليه فحرمة الوقت موجبة للإمساك وإن كان معذوراً في الإفطار في قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان».

وهكذا حكم المكره بإيجار الشراب في حلقه، يتوجه عليه الإمساك؛ لأن الإثم ساقط عليه بالإكراه، ويجب عليه الإمساك لحرمة الوقت لقوله ﷺ: «وما استكرهوا عليه»[1] .

الحكم السادس: في الفسق بالإفطار، ذكر القاضي زيد من أصحابنا، أن كل من أفطر متعمداً في نذر صوم يوم معين أنه يفسق بالإفطار، وهكذا حال من أفطر في قضاء رمضان من غير عذر فإنه يفسق أيضاً، وهذا خطأ على المذهب وإقدام على الحكم بالفسق من غير بصيرة ولا دلالة قاطعة،و بيان ذلك من وجهين:

أحدهما: أن الأدلة الجارية في الإكفار وا لتفسيق كلها أدلة قطعية، ولا مجرى للظنون في تقريرها وإثباتها، وتحريم الإفطار فيما ذكره إنما هو من مسالك الظنون فلا يجري فيه تفسيق بحال؛ لكونه من مسائل ا لاجتهاد.

وثانيهما: أنه لم يذكر فيما ادعاه من التفسيق دلالة ولا أقام عليه برهاناً قاطعاً ولا ظنياً، وعلى الجملة فإن ما ذكره لا يجري على قياس المذهب، وهي هفوة وميل عن طريق الحق واضح،ولو صدرت من غيره لفوقت إليها سهام التقريع.

الشرط السابع: الوقت الصالح للصوم،فأما الليل فليس وقتاً للصوم بحال؛ لأنه جعل انقضاؤه وقتاً لابتداء الصوم في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] وجعل دخوله وقتاً لانقضاء الصوم؛ لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[البقرة: ١٨٧] فدل ما ذكرناه على أنه ليس صالحاً للصوم بحال.

وجميع الأيام كلها صالحة للصوم إلا يومي العيد وأيام التشريق فإنه منهي عن صومها كما سنوضحه.

---

(١) أول الحديث: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، وقد تقدم.

التفريع على هذه القاعدة

الفـرع الأول: وبأي شي يدخل وقت الصوم؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: دخوله بطلوع الفجر، وهذا هو رأي أئمة العـترة وأكثـر الـصحابة والتـابعين، والفقهاء : أبي حنيفة وأصحابه، والشافعي وأصحابه، ومالك.

والحجة عـلى هـذا: قولـه تعـالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِ﴾[البقرة:١٨٧] استعير الخيط الأبيض لبياض الفجر والخيط الأسود لـسواد الليـل، وهـي اسـتعارة حسنة وتشبيه رشيق، وشُبِّهَا بالخيطين لأجل الامتداد والطول؛ لأن السواد يبدو من المشرق عند غروب الشمس كالخيط المستطيل، وبياض الفجر يبدأ من المشرق كالخيط المستطيل في الأفق عند انهـزام الليـل، ولو لم يذكر قوله: ﴿مِنَ ٱلۡفَجۡرِ﴾ لكان من نوع الاستعارة، فلما ذكر قوله ﴿مِنَ ٱلۡفَجۡرِ﴾ كان من التشبيه لما ذكر المشبه به، كما أنك إذا قلت: رأيت أسداً. فهو استعارة، فإذا قلت: رأيت أسداً من زيد. كان تـشبيهاً، وهما مجتمعان أعني الإستعارة والتشبيه مبالغة وتفخيماً في سياق الآية.

المذهب الثاني: أن دخوله إنما يكون بطلوع الشمس، وهذا شيء يحكـى عـن ابـن عبـاس وأبي موسى الأشعري وعائشة، ومن الفقهاء الأعمش[1] والحسن بن صالح وإسحاق بن راهويه وأبي بكر بن عياش[2].

---

(١) سليمان بن مهران الأسدي بالولاء، أصله من بلاد الري، ومنشأه ووفاته بالكوفة بين عامي ٦١-١٤٨هـ/ ٦٨١-٧٦٥م.
كان عالماً بالقرآن والحديث والفرائض، يروي نحو ألف وثلاثمائة حديث، قال الذهبي: كان رأساً في العلم النافع والعمـل الـصالح. وقـال السخاوي: قيل لم يُر السلاطين والملوك والأغنياء في مجلس أحقر منهم في مجلس الأعمش مع شدة حاجته وفقره. إهـ (الأعلام٣/ ١٣٥).

(٢) أبو بكر بن عياش بن سالم الأسدي الكوفي الحناط المقرئ، مولى واصل الأحدب، قيل: اسمه محمد. وقيل: عبد الله. وقيـل: سـالم، وقيـل غـير ذلك كثير، قال ابن حجر: والصحيح أن اسمه كنيته. روى عن أبيه وأبي إسحاق السبيعي وأبي حصين عثمان بن عاصم، وغيرهم كثيرون.
وعنه: الثوري وابن المبارك وابن يونس وأبو نعيم وابن المديني وأحمد بن حنبل وابن معين. قال الحسن بن عيسى: ذكر ابن المبـارك ابـن عيـاش فـأثنى عليـه. وقال صالح بن أحمد عن أبيه: صدوق صالح. وقال ابن أبي حاتم: سألت أبي عن أبي بكر بن عياش وأبي الأحوص، فقال: ما أقربهما لا أبالي بأيهما بدأت، قال ابن حجر: وكان من العباد الحفاظ المتقنين. وقال يعقوب بن شيبة: شيخ قديم معروف بالصلاح وكان له فقه كثير وعلم بأخبار الناس وروايـة الحـديث وفي حديثه اضطراب. وقال أبو نعيم: لم يكن في شيوخنا أحد أكثر غلطاً منه. وقال ابن حبان: مولده سنة خمس أو ست وتسعين. وقال ابن أبي داود: قال أحمد بـن حنبل: أحسب أن مولده سنة مائة، وكان يقول: أنا نصف الإسلام، وقال الترمذي: مات سنة اثنتين وتسعين [ومائة].
وأورد ابن حجر في (تهذيب التهذيب) شخصاً آخر بالاسم نفسه، هو أبو بكر بن عياش السلمي، والفرق بينهما النسبة فقط، واختصر ترجمته في قوله: عن خضر بن برقان. وعنه علي بن حميد الرقي، فاضل له مصنف في غريب الحديث. إهـ ١٢/ ٣٧-٤٠.

والحجة على هذا: ما روي أن بلالاً أخرج يوماً للصحابة فضلة سحور رسول الله ﷺ بعد ما صلى الرسول ﷺ الفجر، فقالوا له: كيف يا بلال نأكل بعد أن صلينا صلاة الفجر؟ فقال: ما أخرجته لكم إلا وهو يأكل. فدل ظاهره على أن الصوم ينعقد بطلوع الشمس.

والمختار: ما عليه الأكثر من الصحابة والتابعين وأئمة العترة و الفقهاء.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روى عدي بن حاتم أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[البقرة:١٨٧]، قال: عمدت إلى عقالين أبيض وأسود فجعلتها تحت وسادتي، فكنت أقوم الليل فأنظر إليهما فلا يتبين لي الأبيض من الأسود، فلما أصبحت غدوت إلى الرسول ﷺ فأخبرته، فضحك وقال: «يا عدي إن وسادك لعريض»، وروي: «إنك لعريض القفا إنما ذلك بياض النهار وسواد الليل»،[1] وعرض القفا وعرض الوسادة يردان كناية عن بلاهة الرجل وقلة فطنته وذهاب كياسته، كما يكنى بقولهم: فلان طويل نجاد السيف. عن طول قامة الرجل، وبقولهم: كثير رماد القدر. عن كثرة ضيفانه.

ووجه الدلالة من الخبر: هو أنه ﷺ أنكر على عدي ما فعل، وبين له أن ذلك بياض النهار وسواد الليل، وأن الصوم يتعلق بانفصال السواد عن بياض الفجر وانهزام الليل.

ووجه آخر في دلالة الآية: هو أنه علق إباحة الأكل والشرب بقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟﴾، بتميز البياض عن السواد وهو طلوع الفجر، فجعل غاية الإباحة للأكل والشرب هو ظهور بياض الفجر واتضاحه، وهذا هو مرادنا بقولنا: إن انعقاد الصيام ودخول وقته يكون بطلوع الفجر.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن بلال أنه أخرج فضلة سحور رسول الله ليأكله الصحابة بعد صلاة الفجر،

(١) أخرجه البخاري ٤/ ١٦٤٠ ومسلم ٢/ ٧٦٦ من رواية عدي بن حاتم، ورواه ابن خزيمة في صحيحه ٣/ ٢٠٩، وهو في (المعجم الكبير) ١٧/ ٧٩، وفي (فتح الباري) ٧/ ١٣٣ وغيرها.

فدل ذلك على ما قلناه من أن انعقاد الصوم بطلوع الشمس.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما ذكروه حكاية فعل لا ندري كيف كان فهو مجمل لا ظاهر له فيُحتج به.

وأما ثانياً: فلعلهم كانوا معذورين لمرض أو سفرٍ.

ومن وجه آخر: وهو أن ما هذا حاله يحتمل أن يكون أول الإسلام قبل بيان وقت دخول الصيام.

ومن وجه آخر: وهو أن الإجماع السابق منعقد على بطلان هذه المقالة قبل ظهور خلافهم.

الفرع الثاني: وخروجه من الصوم يكون بدخول الليل؛ لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[البقرة: ١٨٧].

والإجماع منعقد على أن وقت الإفطار إنما هو بغروب الشمس ودخول الليل، ولكن الخلاف في أمارة غروب الشمس، وله أمارات ثلاث:

الأولى: إقبال الليل، وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «إذا أقبل الليل من هاهنا-يعني من ناحية المشرق- وأدبر النهار من هاهنا- يعني من ناحية المغرب- فقد أفطر الصائم»[1] يعني بطل صومه بدخول الليل أكل أو لم يأكل، وبيانه: هو أن الشمس إذا غربت طلع من أفق المشرق سواد كالخيط الممدود المستطيل، وهو لا يكون إلا عند ذهاب الشمس وغروبها، وقوله: «وأدبر النهار من هاهنا» يعني من ناحية المغرب، وأمارة ذلك انهزام نور الشمس وإدباره.

الأمارة الثانية: ظهور الكواكب لأنها مغلوبة بنور الشمس، فإذا غابت الشمس ظهر نورها،وهذه الأمارة إنما تكون في الكواكب الخافتة التي لا تظهر إلا ليلاً، فأما ما يكون مختصاً بالنور الباهر، كالزهرة والشعرى العبُور[2] وهي التي تكون خلف الجوزاء. والمريخ والمشتري،

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم عن عمر. وللترمذي نحوه، وهو في صحيح ابن حبان ٨/ ٢٧٨، ورواه عبد الرزاق في (المصنف) ٤/ ٢٢٦.

(٢) قال الزمخشري رحمه الله: الشعرى وزم الجوزاء، وهي التي تطلع وراءها وتسمى: كلب الجبار، وهما شعريان: الغميصاء والعبور.....إلخ. من الكشاف ٤/ ٣٤. جاء هذا في تفسير الآية ٤٩ ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشِّعْرَىٰ﴾ من سورة النجم.

فهذه لظهور نورها تكاد ترى نهاراً، فلا عبرة بها في دخول الليل.

الأمارة الثالثة: سقوط ضياء الشمس من الجبال العالية، فإنها لا تسقط من الجبال العالية إلا وقد غربت لا محالة. فهذه الأمارات كلها معتمدة في غروب الشمس من أجل الإفطار للصائم.

الفرع الثالث: ومن جامع قبل طلوع الفجر وأصبح جنباً فهل يصح صومه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: صحة الصوم وجوازه، وهذا هو المحكي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه، والعبادلة ابن عباس وابن عمر وابن مسعود، وأبي ذر وأبي الدرداء، وزيد بن ثابت وعائشة من الصحابة، ومروي عن أئمة العترة الهادي والقاسم والناصر والمؤيد بالله، وهو رأي الفقهاء، أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه ومالك.

والحجة على هذا: ما روت عائشة وأم سلمة أن الرسول ﷺ كان يصبح جنباً من جماع لا احتلام ثم يغتسل ويصوم.

المذهب الثاني: المنع من صحة الصوم وإيجاب القضاء، وهذا هو المروي عن أبي هريرة وسالم بن عمر والحسن البصري.

والحجة على هذا؛ وهو المروي عن الحسن بن صالح والإمامية: فساد الصوم وإيجاب القضاء، فأما الحسن البصري فقد روى أنه يُتِمُّ صومه ويلزمه القضاء، وما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «من أصبح جنباً فلا صوم له» [1] فظاهره دال على ما قلناه[2] من فساد صومه.

والمختار: هو القضاء بصحة الصوم، كما هو رأي أكثر أهل العلم من الصحابة والعترة والفقهاء.

---

(١) جاء في (جواهر الأخبار) عن أبي بكر بن عبد الرحمن قال: سمعت أبا هريرة يقص، يقول في قصصه: من أدركه الفجر جنباً فلا يصوم، فذكرت ذلك لعبد الرحمن، يعني أباه، فأنكر ذلك، فانطلق عبد الرحمن وانطلقت معه حتى دخلنا على عائشة وأم سلمة فسألها عبد الرحمن عن ذلك، فكلتاهما قالتا [قالت]: كان النبي ﷺ يصبح جنباً من غير حلم ثم يصوم. هكذا في رواية لمسلم في الحديث المتقدم، وقال في آخرها: فرجع أبو هريرة عما كان يقول في ذلك. إهـ.٢/ ٢٣٥.

(٢) يقصد ما قالوه.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روت عائشة أن أعرابياً قال: يا رسول الله، إني أصبح جنباً وأريد أن أصوم، فقال ﷺ: «إني أصبح جنباً وأريد أن أصوم فأغتسل وأصوم»، فقال الأعرابي: لست مثلنا، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فغضب رسول الله ﷺ وقال: «إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله، وأعلم بما أتقي»[1].

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «من أصبح جنباً فلا صوم له».

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه منسوخ بقوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[البقرة:١٨٧]. فأفاد ظاهر الآية أن الوطأ مباح إلى طلوع الفجر، فلم يحرم وقتاً في الليل للوطئ يجب فيه الاغتسال، فدل ذلك على جواز الاغتسال بعد الفجر.

وأما ثانياً: فلو سلمنا أنه غير منسوخ فإنه محمول على أنه وطأ بعد الفجر، فأفسد صومه بالوطئ، فلهذا قال: «لا صوم له».

وإن طهرت الحائض قبل الفجر فأخرت الاغتسال حتى أصبحت صح صومها، عند أئمة العترة وفقهاء الأمة.

وحكي عن الأوزاعي: أن عليها القضاء.

والحجة: ما ذكرناه في حق الجنب فأغنى عن تكريره. فهذا ما أردنا ذكره في شروط صحة الصوم.

---

(١) هذا الحديث أورده البيهقي في (الكبرى) ٤/ ٢١٢، وأبو داود ٢/ ٣١٢، ومالك في (الموطأ) ١/ ٢٨٩، وأحمد في مسنده ٦/ ١٥٦، وهو في (التمهيد) لابن عبد البر ١٧/ ٤١٨.

الفصل الثاني

في بيان واجبات الصوم

وهي النية والإمساك عن المفطرات، فهذان نظران:

النظر الأول: في النية.

وهي ركن من أركان الصوم وقد مضى الكلام في تقرير حقيقة النية وجنسها ومحلها في كتاب الصلاة والزكاة وذكرنا فيه كلاماً شافياً، والذي نذكر هاهنا ما يختص به الصوم.

وهل تكون النية واجبة في صوم رمضان أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنها واجبة، وهذا رأي أئمة العترة، ومحكي عن الفقهاء الحنفية والشافعية والمالكية.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى». وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[البينة:٥].

والإخلاص: هو أن تكون العبادة خالصة لله، لا يشاركه أحد فيها، وهذا لا يكون إلا بالنية، وليس الغرض بقوله ﷺ: «الأعمال بالنيات»، هو أنه لا توجد صور الأعمال إلا بالنيات، فإنها موجودة صورها، سواء كان هناك نية أو لم تكن، وإنما الغرض هو إحكام الأفعال، وأنه لا حكم للأعمال إلا بالنية.

المذهب الثاني: أن كل ما كان متعيناً بزمنٍ مخصوصٍ فإنه لا يفتقر إلى النية، كرمضان فإنه متعين في نفسه فلا يفتقر إلى نية، وهذا هو المحكي عن عطاء ومجاهد وزفر بن الهذيل.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾[البقرة:١٨٥].

ووجه الدلالة من الآية: هو أنه تعالى أمر بالصوم للشهر مطلقاً ولم يذكر النية، فدل على أنها

غير معتبرة.

والمختار: هو اشتراط النية في صيام شهر رمضان، وأنه لا يصح الصوم من دونها، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم من علماء الأمة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو قوله ﷺ: «لا قول إلا بعمل، ولا قول ولا عمل إلا بنية، ولا قول ولا عمل ولا نية إلا بإصابة السنة».

ووجه الدلالة من الخبر: هو أنه نفى نفياً عاماً على أنه لا قول ولا عمل إلا بالنية، فالظاهر هو العموم في جميع الأفعال أنه لابد فيها من النية إلا ما خرج بدلالة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾[البقرة:١٨٥]، ولم يشترط النية.

قلنا: الآية دالة على إيجاب الصوم، والخبر دال على اشتراط النية وإيجابها، فنحن جمعنا بين الآية والخبر، وأنتم أبطلتم دلالة الأخبار على ما دلت من إيجاب النية. وما كان يؤدي إلى رد السنة فهو مردود.

قالوا: إن رمضان متعين في زمان مخصوص فلا يفتقر إلى تعيين النية.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن هذا قياس، والأقيسة غير جارية في العبادات الشرعية؛ لأنها أمور غيبية استأثر الله ورسوله بالعلم بأسرارها ودقائقها.

وأما ثانياً: فلأنه معارض بقياس مثله، وهو أنا نقول: صوم واجب فافتقر إلى النية كالقضاء والكفارات.

التفريع على هذه القاعدة

الفـرع الأول: إذا كانت النية واجبة اتفاقاً بين أئمة العترة وأبي حنيفة والشافعي فهل يفتقر صوم رمضان إلى تعيين النية أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: افتقاره إلى التعيين، والغرض من التعيين: هو أن ينوي أن يصوم غداً من رمضان، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الشافعي وأصحابه.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى» ومن لم يكن من جهته تعيين فليس ناوياً.

المذهب الثاني: أنه لا يفتقر إلى تعيين النية، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة فإنه قال: إذا كان مقيماً في شهر رمضان فنوى أن يصوم عن نذرٍ أو كفارةٍ أو نافلةٍ أو نوى أن يصوم مطلقاً أجزأه ذلك عن رمضان، وإن كان مسافراً ونوى أن يصوم عن النافلة أو مطلقاً أجزأه عن رمضان، وإن نوى أن يصوم عن نذرٍ أو كفارةٍ أجزأه عنهما جميعاً، وكان عليه أن يقضي عن رمضان.

والحجة على هذا: هو أن الوقت في نفسه متعين لرمضان، لا يزاحمه غيره من سائر الصيامات، ولا يضره ما اعترض فيه من هذه العوارض، فإن النية تنصرف إليه لما كان زماناً خاصاً له من بين سائر الأزمنة.

والمختار: وجوب التعيين كما هو رأي أئمة العترة ومن وافقهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الصوم عبادة يفتقر قضاؤها إلى التعيين فافتقر أداؤها إلى التعيين كالصلاة.

وكيفية التعيين تكون على وجهين:

أحدهما: أن ينوي أنه من رمضان وهذا هو الظاهر من المذهب.

قال السيدان الأخوان: والقدر الكافي من التعيين أن ينوي صومه من رمضان، ويكفي أيضاً

عن تعيين الفرضية؛ لأنه إذا نوى أنه من رمضان فلا رمضان إلا واجب وفرض، وهو محكي عن ابن أبي هريرة من أصحاب الشافعي.

وثانيهما: أنه لابد من ثلاث نيات: نية الصوم، ونية الفرضية، ونية كونه من رمضان. وهذا شيء يحكى عن أبي إسحاق المروزي من أصحاب الشافعي.

وحجتنا على ما قلناه: هو أنه إذا نوى من رمضان فقد اجتمعت هذه الأمور فيها فلا يحتاج إلى تعيينها لأن نية رمضان تتضمنها؛ لأنه صومٌ وفرض ورمضان، فلا حاجة إلى إفرادها بالنية.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الوقت في نفسه متعين فلا يزاحمه غيره من الصيامات.

قلنا: إن هذه الوجوه كلها ترفع حكم الإجزاء وتبطل حكم النية.

ويؤيد ما ذكرناه: قوله ﷺ: «الأعمال بالنيات» وإذا نوى صوم رمضان عن كفارة أو نذر أو تطوعاً فلم ينو رمضان، فلهذا لم يكن مجزياً له.

الفرع الثاني: في بيان مسائل تنشأ عن تعيين النية وجملتها ست:

المسألة الأولى: إذا قال: أصوم غداً إن شاء الله من رمضان.

فالظاهر من المذهب: صحة ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[الكهف:٢٣،٢٤]، ولأن الشرط مطابق؛ لأن الله تعالى يشاء الطاعات ما كان منها واجباً وما كان نفلاً، وهو محكي عن الطبري من أصحاب الشافعي.

وحكي عن الصيمري: أن هذه النية غير مجزية لما فيها من التردد، وما هذا حاله يرفع حكم النية. وحكي عن ابن الصباغ صاحب (الشامل): أنه إن قصد فعل ذلك بتوفيق الله وتمكينه صحت، وإن قصد الشك بطلت.

المسألة الثانية: وإذا تحقق أن عليه صوماً واجباً لا يعرفه من نذر أو قضاء رمضان فنوى صوماً واجباً، أجزاه، كمن نسي صلاة من خمس صلوات لا يعرفها بعينها، فإنه يصلي خمس صلوات.

ولو نوى أن يصوم غداً إن شاء زيد أو عمرو أو إن نشطت، لم يجزه الصوم؛ لأنه أشرك في الطاعة ولم تحصل خالصة لوجه الله تعالى.

ولو قال: أصوم غداً إن كنت صحيحاً أو مقيماً، أجزأه، لأن ذلك أمر يخصه.

المسألة الثالثة: وإن قال: أصوم غداً سنة ثلاثين فكانت سنة إحدى وثلاثين، وإن نوى أن يصوم غدا في هذه السنة يظنها سنة ثلاثين فكانت سنة إحدى وثلاثين، وإن نوى أن يصوم غداً يوم الاثنين فكان يوم الثلاثاء، فالظاهر من المذهب صحة هذه المسائل كلها؛ لأن قوله أصوم غداً قد طابقت فيه النية، ولا يضره بعد ذلك ما خالف من هذه الإضافات بعد نية صيام الغد، وهو محكي عن ابن الصباغ صاحب (الشامل).

المسألة الرابعة: وإن نوت المرأة الصوم بالليل وهي حائض وانقطع دمها قبل طلوع الفجر، أجزتها هذه النية؛ لأنها نية صدرت من أهلها وصادفت محلها فيجب القضاء بإجزائها.

وحكي عن الشاشي من أصحاب الشافعي: أنها غير مجزية. والحق ما ذكرناه.

وإن نوى ليلة الثلاثين من شعبان فقال: أصوم غداً عن رمضان أو تطوعاً، لم تكن هذه النية مجزية إذا كان اليوم من رمضان؛ لأنه خير في النية ولم يجزم بها ولم يخلصها لرمضان.

وإن قال: إن كان غداً من رمضان فأنا صائم عن رمضان وإن لم يكن من رمضان فإني صائم تطوعاً لله تعالى، صحت هذه النية إذا كان من رمضان؛ لأن النية المشروطة صحيحة وقد طابقت مشروطها فلهذا قضينا بصحتها. وإن قال ليلة الثلاثين من شعبان: إن كان غداً من رمضان فإني صائم عن رمضان وإن لم يكن من رمضان فأنا مفطر، وكان من رمضان صح صومه؛ لأن الأصل أنه من رمضان ولأن النية قد طابقت منويها، فلهذا صحت.

المسألة الخامسة: وإن قال: إن كان غداً من رمضان فأنا صائم عن رمضان أو مفطر، فكان من رمضان لم يصح صومه؛ لأنه خير في النية ولم يخلصها للصوم.

فإن كان عليه قضاء يومٍ من رمضان فقال في بعض الأيام: أصوم غداً من قضاء رمضان أو

تطوعاً. فالظاهر من المذهب: بطلان القضاء لأجل التخيير، وهل يصح التطوع أم لا؟ فيه تردد.

والمختار: جوازه؛ لأن زمان القضاء يصلح للتطوع، فإذا سقطت نية الفرض بالتشريك بقيت نية التطوع، فلهذا وقعت.

المسألة السادسة: وهل يجزئ صوم رمضان بنية التطوع أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: المنع من الإجزاء، وهذا هو رأي أئمة العترة الهادي والقاسم والناصر والمؤيد بالله، وهو محكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «ولكل امرئ ما نوى»، وهذا قد نوى النفل فلا يجزيه عن الفرض.

المذهب الثاني: الجواز، وهذا هو رأي أبي حنيفة .

والحجة على هذا: هو أن الوقت صالح لزمان مستحق له فلا يفتقر إلى تعيين النية؛ لأنه في نفسه متعين فلا يفتقر إلى التعيين.

والمختار: أنه غير مجزئ، كما هو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنها عبادة تفتقر إلى تعيين النية بدلها وهو القضاء، فهكذا يجب في مبدلها وهو الأداء.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: رمضان متعين فلا يفتقر إلى تعيين؛ لأن الوقت مستحق للصوم لا يزاحمه في وقته شيء من الصيامات، فلهذا لم يكن مستحقاً بالتعيين.

قلنا: إن نية التطوع رافعة لحكم الإجزاء فلا يكون مجزياً مع نية التطوع فيه.

الفرع الثالث: في التبييت، وهل يجب التبييت في النية للصوم أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أن التبييت واجب في كل صومٍ فرضاً كان الصوم أو نفلاً، وهذا هو رأي الإمامين المؤيد بالله والناصر، ومحكي عن مالك.

ومعنى التبييت: أن النية لا تكون مجزية إلا إذا صادفت جزءاً من الليل.

والحجة على هذا: ما روت حفصة بنت عمر أن الرسول ﷺ قال: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»[1].

وفي رواية أخرى: «من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له».

وروي: «من لم يبتّ الصيام» من البت وهو القطع، ذكره الهروي في غريبه[2].

وروي: «من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له»[3] وأراد: من لم ينو.

وروي «من لم يؤرض الصيام من الليل» بضاد منقوطة وهمزة، ومعناه: يمهد، ومنه سميت الأرض أرضاً لتمهيدها لمن هو فوقها، وروي: «من لم يفرضه»[4].

ووجه الدلالة من هذه الأخبار كلها: هو أنها دالة على وجوب التبييت في نية الصوم.

المذهب الثاني: أن كل صومٍ يكون متعيناً في يوم بعينه كصوم رمضان فإنه لا يحتاج فيه إلى التبييت، ويجزئ بنية صادفت جزءاً من النهار. وكل صوم كان فرضه غير متعين فإنه يفتقر إلى نية قبل الفجر، كالقضاء والكفارات، وهذا هو المحكي عن القاسمية وهو محكي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه وابن مسعود وحذيفة ومروي عن الأوزاعي.

---

(١) قال في (فتح الغفار) ١/ ٤٨٢: رواه الخمسة إلا أن رواية النسائي جاءت بلفظ: «من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا يصوم». وفي أخرى له: «من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له» إهـ. وفيه روايات آخر.

(٢) وذكره ابن الأثير في (النهاية) ١/ ٩٢ بلفظ: «لا صيام لمن لم يبيِّت الصيام» وقال: أي لم ينوه ويجزمه فيقطعه من الوقت الذي لا صوم فيه وهو الليل. اهـ.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه برقم [٢٤٥٤] عن حفصة زوج النبي ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «من لم يُجمِع الصيام قبل الفجر فلا صيام له» وجاء في الهامش: أخرجه الترمذي في كتاب الصوم الحديث [٧٣٠] والنسائي في كتاب الصيام برقم [٢٣٣٠-٢٣٣٣] مرفوعاً والحديث [٢٣٣٤-٢٣٤٠] موقوفاً على حفصة (والحديث ٢٣٤١ و ٢٣٤٢) موقوفاً على ابن عمر، وأخرجه ابن ماجة في كتاب الصيام الحديث [١٧٠٠] إهـ. ٢/ ٤٥١، دار المعرفة- بيروت..

(٤) أخرجه الدارقطني عن حفصة بلفظ: «لا صيام لمن لم يفرضه من الليل» قال ابن الأمير: الحديث اختلف الأئمة في رفعه ووقفه، وقال أبو محمد بن حزم: الاختلاف فيه يزيد الخبر قوة؛ لأن من رواه مرفوعاً قد رواه موقوفاً، وقد أخرجه الطبراني من طريق أخرى وقال: رجالها ثقات. إهـ (سبل السلام) ص ٤٥٣.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه بعث إلى أهل العوالي في يوم عاشوراء: «ألا كل من أكل فليمسك بقية يومه، ومن لم يأكل فليصم»[1]، فأمر الآكلين بالإمساك وأمر غير الآكلين بالصوم، فإذا تقرر هذا، فوجه الدلالة من الخبر: هو أن صوم عاشوراء كان واجباً في الأصل بدلالة ما روت عائشة وغيرها عن الرسول ﷺ أنه قال: «إن صوم عاشوراء نسخ برمضان»[2]، فدل ذلك على وجوبه، وإذا نسخ وجوبه بقي جوازه واستحبابه وسائر أحكامه، فإذا تقرر أن الرسول ﷺ أجاز في صوم عاشوراء بنية من النهار مع كونه واجباً ثبت جواز ذلك في صوم رمضان، إذ لا أحد فصل بينهما، وكونه منسوخاً وجوبه لا يمنع من الاستدلال به على سائر أحكامه التي لم تنسخ.

المذهب الثالث: أن نية الصوم في رمضان تجزئ قبل الزوال، ولا تجزئ بعده، وهذا هو رأي أبي حنيفة، ومحكي عن المؤيد بالله في إحدى الروايتين.

والحجة على هذا : هو أن نية الصوم في النهار مخالفة للقياس؛ لأن القياس أن تكون نية العبادة من أول جزء منها كالصلاة، لكنا تركنا القياس فيها لأجل الخبر في صوم عاشوراء،ولم يدل الخبر فيه إلا على أن جواز النية كان قبل الزوال، فلهذا قضينا بإجزائها قبل الزوال دون سائر اليوم، لدلالة الخبر عليه.

والمختار: تفصيل نشير إليه، وهو أن كل صوم واجب معيناً كان أو في الذمة فإن نيته من الليل واجبة.

والحجة على هذا: ما روت ميمونة بنت سعد[3] عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا صيام لمن لم

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم في رواية عن الرُّبَيِّع بنت معوذ، قالت: أرسل رسول الله ﷺ غداة يوم عاشوراء إلى قرى الأمصار التي حول المدينة: «من كان أصبح صائماً فليتم صومه، ومن كان أصبح مفطراً فليتم بقية يومه» إلى آخره. وهو في السنن الكبرى ٢/ ١٦٠.

(٢) قال ابن بهران في (الجواهر)٢/٢٢٨: عن عائشة قالت: كان عاشوراء يصام قبل رمضان، فلما نزل صوم رمضان كان من شاء صام ومن شاء أفطر، وفي رواية: كان رسول الله ﷺ أمر بصيام يوم عاشوراء...الحديث. وفي رواية أخرى: كانوا يصومون عاشوراء قبل أن يفرض رمضان، وكان يوماً تستر فيه الكعبة، فلما فرض رمضان قال رسول الله ﷺ: «من شاء أن يصومه فليصمه، ومن شاء أن يتركه تركه». وفيه روايات أخر. وقد أخرج أصله الستة إلا النسائي. إهـ.

(٣) ميمونة بنت سعد، ويقال: بنت سعيد، خادمة النبي ﷺ. روت عن النبي ﷺ. وعنها: أيوب بن خالد بن صفوان، وطارق بن عبد الرحمن، وهلال بن أبي هلال المدني، وغيرهم. قال ابن حجر: وقيل إن التي روى عنها عثمان وزياد ميمونة أخرى. قال: قلت: جزم بذلك ابن السكن وابن مندة وصاحب (الاستيعاب). إهـ (تهذيب التهذيب) ١٢/ ٤٨١.

يجمع الصيام من الليل». فظاهره دال على وجوب تبييت النية في الفرض والنفل، لكنا خصصنا النفل في جواز النية فيه نهاراً لما روينا من حديث العوالي، فوجه الدلالة أنا قد عملنا على كلا الدليلين ولم نسقط واحداً منهما، فحملنا خبر حفصة وميمونة على إيجاب نية الليل في صوم الواجبات، وحملنا خبر العوالي على ما كان نفلاً ليكون جمعاً بين الأدلة، وهذه طريقة حسنة لما فيها من الجمع بين الأدلة الشرعية.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: تجب النية في الليل لكل صومٍ واجباً كان أو نفلاً كما هو محكي عن الناصر والمؤيد بالله.

قلنا: أما الواجب في الصوم فالنية من الليل واجبة كما قررناه، وأما النفل فلا تلزم فيه نية الليل لأمرين:

أما أولاً: فلأن الرسول ﷺ كان يدخل على عائشة فيقول: «هل لنا من غداء»؟ فتقول: لا، فيقول: «إني إذاً لصائم»، فدل ذلك على أن نية صوم النفل لا تلزم فيه نية الليل.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكرناه من حديث العوالي فإنه دال على نية الصوم نهاراً، ولأن النوافل يتساهل فيها ما لا يتساهل في الفرائض، ولهذا جوزنا الصلاة من قعود مع القدرة على القيام، فلا ينبغي أن نضيق طريق فعلها بإيجاب نيتها ليلاً؛ لأن ذلك ربما يشق فعله ويصعب تحصيله.

قالوا: إذا وقعت النية في شهر رمضان قبل الزوال كانت مجزية، كما حكي عن زيد بن علي وأبي عبد الله الداعي والحنفية، لما ذكرناه من حديث صوم عاشوراء فإنه دال على ما قلنا.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن حديث صوم يوم عاشوراء منسوخ، فلا يؤخذ حكم الناسخ من المنسوخ، وكيف لا وقد بطل وصار بالنسخ نسياً منسياً.

وأما ثانياً: فلأن رمضان صار متردداً فهو متعين كالنوافل، وهو واجب كالكفارات والنذور، لكنه ينجذب إلى الكفارات بواسطة الوجوب؛ لأن للوجوب مدخلاً في تقرير النية كالصلوات

والزكوات، بخلاف ما كان متعيناً فلا يفتقر إلى النية؛ لأن تعيينه كافٍ عن تعيين النية فيه.

قالوا: النية مجزية في شهر رمضان متى صادفت جزءاً من النهار قبل الزوال وبعده، كما حكي عن القاسمية.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما ذكرتموه مأخوذ من خبر منسوخ، وما كان منسوخاً فلا يعرج عليه لبطلان حكمه.

وأما ثانياً: فلأن خبر العوالي لو سلمنا جواز الأخذ منه فإنما دل على جواز النية قبل الزوال، فأما في جميع النهار فليس فيه دلالة على ذلك.

ومن وجه آخر: وهو أنه معارض -لو سلمنا دلالته- على ما يدل عليه بما ذكرناه من الأخبار، وإذا تعارضا فلابد من الترجيح، وأخبارنا أكثر وأشهر وأدل على المقصود، فلهذا وجب التعويل عليها.

الفرع الرابع: في بيان ما ينشأ من المسائل عن القول بالتبييت، وجملتها خمس:

المسألة الأولى: لا خلاف بين أئمة العترة وفقهاء الأمة في وجوب التبييت في القضاء في الصيامات والكفارات، ومن لم يوجبها في صيام رمضان حمل قوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»، على القضاء والكفارات.

ووجه ذلك: هو أنها صيامات غير متعينة بوقت وإنما هي حاصلة في الذمة، فلهذا وجب فيها التعيين والتبييت، ولأن كل من أوجب النية في الليل في رمضان أوجبها في الكفارات والقضاء، وكل من منع من إيجاب النية ليلاً في رمضان خص الكفارات والقضاء، فلهذا وقع الاتفاق على إيجاب النية فيها ليلاً.

المسألة الثانية: وإذا تقرر وجوب تحصيل النية في الليل في الصوم الواجب، فأول الليل وآخره كله وقت للنية.

وحكي عن بعض أصحاب الشافعي: أن وقت النية يكون في النصف الأخير.

والحجة على ما قلناه: ما في حديث حفصة وميمونة، فإنه لم يفصل بين أول الليل وآخره.

ومن وجه آخر: وهو أنه حكم يتعلق بالليل، فوجب أن يستوي فيه النصف الأول والنصف الأخير، كالفطر من الصوم.

المسألة الثالثة: وهل تجوز النية مع طلوع الفجر أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: المنع من ذلك؛ لقوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل»، وقوله ﷺ: «من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له»، فظاهره دال على تقديم النية في الليل.

وثانيهما: جواز ذلك؛ لأنها عبادة فجازت بنية تقارن ابتدائها كالصلاة، وإنما رخص في تقديمها للمشقة، وهذا شيء يحكى عن بعض أصحاب الشافعي .

والمختار: هو الأول، وعليه تعويل الأكثر من أصحاب الشافعي.

ووجهه: أنا لو جوزنا أن تكون النية مع طلوع الفجر لأدى ذلك إلى أن يعرى جزء من الصوم عن النية؛ لأنه لا يعرف الفجر إلا بطلوعه، وليس يكون ظاهراً إلا بانقضاء جزء منه.

المسألة الرابعة: فإن نوى من الليل وأكل أو شرب أو جامع، فهل يلزمه تجديد النية أم لا؟ فيه تردد.

والمختار: أنه لا يلزمه تجديد النية، وعليه الأكثر من أصحاب الشافعي؛ لقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[البقرة: ١٨٧] فلو كان ما ذكرناه من الأكل والشرب والجماع يمنع من صحة النية لم يجز الأكل والشرب إلى طلوع الفجر، وإيجاب تجديد النية محكي عن المروزي، وقد قيل إنه رجع عن هذا واستضعفه.

المسألة الخامسة: وإن أصبح صائماً وشك هل نوى أو لم ينو لم يجزه الصوم؛ لأنها شرط في صحة الصوم، فلابد من العلم بكونه ناوياً أو بغلبة الظن؛ لأن الأصل هو عدم النية، وإن تيقن أنه نوى ولكنه شك هل نوى قبل طلوع الفجر أو بعده، لم يجزه الصوم حتى يتحقق أو يغلب في ظنه

أنه نوى قبل طلوع الفجر، وإن نوى ثم شك هل طلع الفجر أو لم يطلع، أجزأه الصوم لأن الأصل هو الليل، فلهذا كانت النية مجزئة. والله أعلم.

الفرع الخامس: وإذا كانت النية شرطاً في صحة الصوم في رمضان، فهل يجب تجديدها لكل يوم أو تكفي نية واحدة في أول الشهر؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: وجوب تجديد النية في كل يوم، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الفريقين الحنفية والشافعية.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «الأعمال بالنيات، ولكل امرء ما نوى».

ووجه الدلالة من الخبر: هو أن ظاهره دال على أن كل عمل فلابد فيه من نية، وهذا يقتضي أنه لابد لكل يوم من نية لأن كل يومٍ هو عمل على انفراده، فلهذا توجهت فيه النية.

المذهب الثاني: أن النية الواحدة من أول ليلة كافية في الإجزاء، وهذا هو رأي أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، والرواية الثانية عنه مثل قولنا، وهو المحكي عن مالك.

والحجة على هذا: هو أن الشهر في نفسه له حل وربط، فربطه بالنية وحله بانقضاء أيامه في يوم الفطر، فأشبه اليوم الواحد من حيث أن له حلاً بدخول الليل وربطاً بالنية من الليل، فلما كانت النية الواحدة مجزية في اليوم الواحد فهكذا تكون النية الواحدة مجزية في الشهر من أوله إلى آخره.

والمختار: أنه لابد من النية كل يوم على انفراده، كما هو رأي أئمة العترة ومن وافقهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الصوم عبادة تؤدى وتقضى، فوجب أن يكون عدد نيتها في أدائها كعددها في قضائها، كالصلاة.

ومن وجه آخر: وهو أن النية من شرط الصوم، فنية اليوم لا تنوب عن النية فيما بعده، كالإمساك.

ومن وجه آخر: وهو أنه صوم يوم واجب، فوجب افتقاره إلى النية كاليوم الأول.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الشهر كله له حل وربط كاليوم الواحد فإذا كانت النية الواحدة مجزية في اليوم الواحد فهكذا في الشهر كله، والجامع بينهما أن كل واحدٍ منهما له حل وربط.

قلنا: عن هذا أجوبة ثلاثة:

أما أولاً: فلأن الباب باب عبادة، فلا تجري فيه الأقيسة إلا على جهة الاعتضاد والتقوية بها دون الاستقلال والاعتماد عليها.

وأما ثانياً: فلأن ما هذا حاله من الأقيسة الطردية المهجورة التي لا تعويل عليها، ولا يلتفت [إليها] ولا ينبغي تعليق أحكام الشريعة عليها، وإنما يعتمد على الأقيسة المخيلة المناسبة للأحكام، وعلى الأقيسة الشبهية التي لها مدخل في تقرير الحكم وتأييده، ويدلك على بطلان هذا القياس وأمثاله من الأقيسة التي هجرها العلماء الغواصون في علوم الشريعة والراسخون من القائسين، أنك لو علقت نفي الحكم على هذه العلة لساغ لك ذلك، فلو قلت: أمر يفتقر إلى الحل والربط فلم تكن النية من شرطه كعقد الزر وحله. وما هذا حاله يتبين لك بطلانه وفساده.

وأما ثالثاً: فلأن المعنى في الأصل وهو اليوم: أنه لم يعترض فيه ما يقطعه، فلهذا كانت النية الواحدة كافية فيه بخلاف الشهر فإنه يعترض فيه ما يقطعه عن الاتصال كعروض الليل، فإنه قاطع للصوم، وعروض الأكل والجماع فإنهما قاطعان للصوم، فلهذا لم تكن النية كافية في الشهر، ولابد من تجديد النية في كل يوم فافترقا.

الفرع السادس: والصائم إذا نوى أنه يفطر، فهل يفسد صومه بمجرد هذه النية أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: الحكم بصحة الصوم، وهذا هو رأي أئمة العترة الهادي والمؤيد بالله، وهو رأي أبي حنيفة، وأحد قولي الشافعي.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «تجاوز الله عن أمتي ما حدثت به أنفسها، ما لم تقل أو تفعل»[1].

ووجه الدلالة من الخبر: هو أن العزم لا يجري مجرى الفعل في إفساد ما يفسد بالفعل؛ لأنه عليه السلام فرق بين العزم والفعل، فإجراؤه مجرى الفعل تغيير لظاهر الحديث، ومنع من الفرق.

المذهب الثاني: الحكم بفساد الصوم، وهذا هو الصحيح من قولي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أنها عبادة مؤقتة تفتقر إلى تعيين النية فبطلت بنية الخروج منها كالصلاة.

والمختار: أن العزم غير مفسد للصوم كما هو رأي أئمة العترة ومن وافقهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعۡمَٰلَكُمۡ﴾[محمد: ٣٣]. فنهى عن إبطال العمل، والنهي يقتضي فساد ما يبطل به إلا ما قامت عليه دلالة من الأمور المفسدة، فلهذا وجب الحكم بإبطال إفساد العزم بالصوم.

ومن وجه آخر: وهو أن الصوم إنما هو إمساك عن المفطرات، والعزم على الإفطار لا ينافيه؛ لأنه غير مفطر فلهذا صح معه، والتفرقة بين الوضوء والصوم ظاهرة حيث كان تغيير النية مفسداً للوضوء دون الصوم من وجهين:

أما أولاً: فلأن الوضوء وصلة وشرط وليس مقصوداً في نفسه وإنما هو وسيلة إلى الصلاة، فلهذا كان تغيير النية مفسداً له؛ لأن الشرط في كونه شرطاً ووصلة إلى الصلاة لا يتغير حاله عما هو مشروع عليه، فإذا غُيِّر خرج عن موضوعه.

وأما ثانياً: فلأن الوضوء لا يحصل حكمه قبل استيفائه واتمامه، فلهذا فإنه لا يقال إنه متوضئ قبل استكماله، فإذا عرض ما يفسده لا يقال بأنه قد أفسده، وإنما يقال إنه غير متوضئ، بخلاف الصوم فإنه يحصل حكمه قبل استيفائه، ولهذا يقال بأنه صائم في ابتدائه، فإذا عرض ما يفسده كان مفسداً له.

ومن وجه آخر: وهو أن الصوم موضوعه وحقيقته أنه من باب التروك؛ لأنه إمساك عن جميع

(١) أخرجه البخاري في صحيحه ٥/ ٢٢، وهو في مسند إسحاق بن راهويه١/ ٨٢، وفي (سير أعلام النبلاء) ١٢/ ٤١٤.

المفطرات بخلاف الوضوء فإنه من باب الأفعال، فلهذا كان تغيير النية مؤثراً فيه بإبطال صحته، فافترقا.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: عبادة مؤقتة تفتقر إلى تعيين النية فبطلت نية الخروج منها كالصلاة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلا نسلم الحكم في الأصل، فإن الصلاة كالصوم في أنها لا تفسد بالعزم على تركها كما سبق تقريره في باب الصلاة.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا أنه مفسد للصلاة، فالصوم مفارق للصلاة، فإن الصوم من باب التروك بخلاف الصلاة، ولهذا فإنه لو أغمي عليه بعد عقد النية في الصوم جميع النهار صح صومه، ولو أغمي عليه في حال صلاته بطلت صلاته، فافترقا.

الفرع السابع: ولا يصح صوم التطوع إلا بنية؛ لقوله ﷺ: «الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى» وهذا عام في جميع الأعمال وهو من جملتها، فلهذا وجبت فيه النية، فهل يشترط في نية التطوع أن تكون ليلاً أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يشترط في نيته أن تكون من الليل، وهذا هو رأي الإمامين الناصر والمؤيد بالله، ومحكي عن ابن عمر من الصحابة، وجابر بن زيد من التابعين، ومروي عن مالك والمزني من أصحاب الشافعي .

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل».

ووجه الدلالة من الخبر: هو أنه أوجب النية بالليل ولم يفصل بين صوم وصوم، فعدم الفصل دلالة على ما قلناه من دخول التطوع فيه.

المذهب الثاني: جواز النية للتطوع بالنهار، وهذا هو رأي الهادي والقاسم، ومحكي عن الشافعي وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل، ومروي عن أبي طلحة من الصحابة.

والحجة على هذا: هو أن كل صوم غير ثابت في الذمة كالقضاء والكفارات، فإن نيته إذا صادفت جزءاً من النهار كانت مجزية في صحة الصوم، ولا شك أن صوم التطوع غير ثابت في الذمة، وكل وقت فهو صالح له إلا ما قامت على منعه دلالة، فلهذا جازت فيه النية ليلاً[1]، إلى تمام التقرير الذي ذكرناه في نية صوم رمضان.

والمختار: صحة النية للتطوع بالنهار، كما هو رأي القاسم والهادي ومن وافقهما على ذلك.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روت عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ يدخل عليَّ فيقول: «هل من طعام؟» فأقول: لا، فيقول: «إني إذاً صائم»، وفي بعض الأخبار أنه قال: «هل من غداء؟» فقلت: لا، فقال: «إني إذاً صائم»، وتقرير الدلالة من هذين الخبرين يكون من أوجه ثلاثة:

أولها: أنه إنما طلب الطعام لأنه كان مفطراً، فلما لم يجده صام.

وثانيها: أن الظاهر من قوله: «إني إذاً صائم»، أنه إنما صام لأجل فقد الطعام وتعذره.

وثالثها: أن قوله: «إني صائم إذاً»، وهذه اللفظة في لسان العرب لاستئناف الشيء وابتدائه في الأزمنة المستقبلة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: كل صوم فهو مفتقر إلى نية بالليل، بدليل قوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل».

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن حديثكم عام، وحديث عائشة الذي رويناه خاص، ومن حق العام أن يبنى على

---

(١) الصواب: نهاراً. إذ إن إجزاء النية للتطوع بالنهار هو موضع الخلاف، وأن جواز النية في النهار جاء ضمن المذهب الثاني القائل بجواز النية للتطوع في النهار. والله أعلم.. المحقق.

الخاص، كما أن من حق المطلق أن يبنى على المقيد، وإذا كان الأمر كما قلناه كان حديث عائشة متناولاً لصوم التطوع، وأحاديثكم متناولة للصيامات الواجبة، فيكون هذا جمعاً بين الأخبار وعملاً عليها.

وأما ثانياً: فلأن النوافل بابها الترغيب بكثرة النوافل، فلا ينبغي أن يضيق طريق فعلها بإيجاب النية فيها ليلاً لأجل المشقة، بخلاف المفروضات.

الفرع الثامن: ويتشعب عن الكلام في نية التطوع أحكام أربعة:

الحكم الأول: إذا كانت نية التطوع مجزية بالنهار كما أوضحناه بلا خلاف بين القائلين بإجزائها نهاراً، أنها مجزية قبل الزوال لما روته عائشة، فإنه دخل وقال: «هل لنا من غداء؟» فقالت: لا، فقال: «فإني إذاً لصائم». وهذا إنما كان قبل الزوال، ومن جهة أن النية قد صحبت معظم الوقت فأشبه ما لو كان من أول الوقت.

الحكم الثاني: إذا وقعت النية بعد الزوال فهل تصح أم لا؟ فيه قولان:

فالقول الأول: الحكم بصحة الصيام، وهذا هو الذي يأتي على كلام الهادي والقاسم، وهو أحد قولي الشافعي.

ووجهه: أنها صحبت جزءاً من النهار فصحت فيه نية التطوع كما لو كان قبل الزوال.

القول الثاني: أنها لا تصح، وهذا هو الذي يأتي على كلام الناصر والمؤيد بالله، وأحد قولي الشافعي، ومحكي عن أبي حنيفة.

ووجهه: أن النية لم تصحب معظم النهار فلم تصح، كما لو نوى مع غروب الشمس.

الحكم الثالث: وإذا نوى صوم التطوع من النهار، فهل يكون صائماً من أول النهار ويثاب عليه أو يكون من وقت النية لا غير؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه يكون صائماً من وقت النية لا غير، وهذا هو المحكي عن المروزي والمسعودي

من أصحاب الشافعي .

ووجهه: أن ما قبل النية لم يوجد فيه القصد إلى القربة ولم يثبت[1] عليه لعدم النية فيه.

وثانيهما: أنه يكون صائماً من أول النهار.

ووجهه: أن الصوم لا يتبعض في اليوم، وهذا هو **المختار**، وهو الذي يأتي على كلام الهادي والقاسم، ومحكي عن أبي حامد الاسفرائيني وابن الصباغ صاحب (الشامل).

ووجهه: أنه قد وجد منه القصد في معظم النهار فحصل في الحكم كأنه قصد القربة من أولها، كما تقول فيمن أدرك الركوع مع الإمام فإنه يجعل كما لو أدرك الركعة كاملة معه من أولها.

ومن وجه آخر: وهو أن النية تنعطف على ما قبلها، فإذا كان لم يأكل من أول النهار فإن هذه النية تصيره صائماً من أول النهار بانعطافها على ما قبلها.

الحكم الرابع: وإذا قلنا: إن النية تنعطف على ما قبلها وتجعله في حكم الصائم فهذا كله إذا لم يكن آكلاً في أول النهار، فإن كان قد أكل في أول النهار بطل صومه بكل حال؛ لأن من أكل وشرب فلا يكون صائماً.

وحكي عن أبي العباس ابن سريج: أنه يكون صائماً وإن كان آكلاً في أول النهار تفريعاً على قوله: إن صومه إنما يكون من وقت النية،ولا يعتبر ما قبل ذلك، والمشهور عن الأكثر من أصحاب الشافعي: أنه لا يكون صائماً؛ لأنا وإن حكمنا بصحة الصوم من وقت النية فإنه مشروط بعدم الأكل في أول النهار.

الفرع التاسع: وإذا نوى الصوم من الليل فأصبح ثم أغمي عليه يومين أو ثلاثاً فإن ما بعد اليوم الأول لا يصح صومه؛ لأنه لم ينو الصوم فيه والنية من شرط صحة الصوم، وأما اليوم الأول فينظر فيه فإن أفاق في جزءٍ من النهار صح صومه اتفاقاً بيننا وبين الشافعي.

ووجهه: هو أن الصوم مفتقر إلى الإفاقة كما يفتقر إلى النية، فكما أن النية معتبرة في الصوم

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب: يثب.

فهكذا حال الإفاقة.

وإن لم يفق في جزء من النهار فهل يصح صومه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن صومه صحيحٌ وإن لم يكن فيه إفاقة في جزء من النهار، وهذا هو الظاهر من المذهب الذي قرره السيد أبو العباس، وهو محكي عن أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو أن المغمى عليه قد حصلت في حقه الشرائط المعتبرة في صحة الصوم، وهي: النية والإمساك عن المفطرات كلها، فلهذا قضينا بصحة صومه مع الإغماء كما في الصحيح.

المذهب الثاني: أنه لا يصح صومه إلا أن يكون مفيقاً في جزء من النهار، وهذا هو المحكي عن الشافعي، وله في اعتبار الإفاقة أربعة أقوال:

فالقول الأول: أن الاعتبار في الإفاقة أن يكون من أول النهار، وهذا هو المحكي عن مالك.

ووجهه: هو أن الصوم عبادة كالصلاة، فكما أن النية معتبرة في أولها فهكذا تكون الإفاقة في أول الصوم.

القول الثاني: أن الإفاقة معتبرة في جميع النهار.

ووجهه: أن الإغماء معنى إذا طرأ أسقط فرض الصلاة، فوجب إبطاله للصوم كالحيض إذا طرأ.

القول الثالث: أن الإفاقة معتبرة في جزء من النهار، وهو المحكي عن أحمد بن حنبل.

ووجهه: انها إفاقة في جزء من النهار فأجزأه كما لو كان مفيقاً من أوله.

القول الرابع: أن الإفاقة معتبرة بأن تكون في طرفي النهار، وهذا هو الذي ذكره أبو العباس بن سريج تخريجاً على مذهبه.

ووجهه: أن الإغماء ينزل منزلة النية، فكما أنه يجب اعتبارها في أول الصلاة وآخرها فهكذا حال الإفاقة.

والمختار: أن الإفاقة غير معتبرة في حق المغمى عليه، كما هو الظاهر من المذهب.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الإغماء مرض فلا يكون منافياً للصوم كسائر الأمراض، وهو المحكي عن المزني من أصحاب الشافعي .

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الإفاقة معتبرة في صحة الصوم؛ لأنه عبادة كالصلاة.

قلنا: الصحيح من هذه الأقوال ما قاله أبو العباس بن سريج، وهو أن هذه الأقوال ترجع إلى قول واحد وهو: أن الإفاقة معتبرة في أول النهار لا غير، فيجب الاقتصار في الجواب على ما حصله ابن سريج من أقواله، فنقول: إنه لا معنى لاعتبار الإفاقة في صحة الصوم؛ لأنه لا دلالة على اعتبارها من جهة الشرع، فلأجل هذا قضينا بصحة صومه لما ذكرناه من تمام شرائط الصوم في حقه، ويخالف الجنون فإن الجنون فساد في العقل، وأما المغمى عليه فعقله مغمور وعن قريب يعود إلى الإفاقة.

الفرع العاشر: وإذا نوى المجنون[1] الصوم ثم جن أياماً فإن صوم اليوم الأول صحيح؛ كما ذكرناه في الإغماء لوجود شرائط صحته، وهي النية والإمساك عن جميع المفطرات، وهذا هو الظاهر من المذهب، وهو محكي عن المؤيد بالله.

ووجهه: أن الجنون[2] معنى يبطل العقل ويثبت الولاية على المال، فيجب القضاء بصحة صومه كالإغماء.

وحكي عن الشافعي قولان:

أحدهما: أنه يكون كالإغماء، وعلى هذا تكون فيه تلك الأقوال التي حكيناها في الإغماء من اعتبار الإفاقة.

---

(١) صوابه: العاقل أو الرجل؛ لأن الجنون عرض بعد النية ولم ينو في حال الجنون.

(٢) في الأصل: أن الإغماء، وهو خطأ، ويؤكد هذا أنه قال في آخر الفقرة: فيجب القضاء بصحة صومه كالإغماء...إلخ. والله أعلم.

وثانيهما: وهو الصحيح المعتمد عليه الذي ذكره ابن الصباغ في (الشامل) واعتمده الأكثر من أصحاب الشافعي: أن الجنون مخالف للإغماء، وأن الجنون إذا طرأ على الصوم وإن قل فهو مبطل له كإبطاله للصلاة.

والمختار: أنه يكون كالإغماء في صحة الصوم في اليوم الأول لوجود شرائط صحة الصوم في حقه، فأما اليوم الثاني والثالث فهما باطلان وما بعدهما؛ لأن النية من شرط صحة الصوم،وهي مفقودة مع استمرار الجنون. وقد نجز غرضنا من الكلام في النية، وبالله التوفيق.

النظر الثاني: في الإمساك عن جميع المفطرات

واعلم أن المفطرات ثلاثة: دخول داخل، وخروج خارج، والجماع، فمتى سلم الصائم عن هذه الأمور الثلاثة وكان ممسكاً عن فعلها تم صومه، وإن فعل واحداً منها لم يتم له الإمساك فيبطل صومه، فهذه ضروب ثلاثة نذكر ما يتوجه في كل واحدٍ منها بمعونة الله.

الضرب الأول: في بيان دخول الداخل

واعلم أن الإمساك عن جميع المطعومات والمشروبات واجب؛ لقوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[البقرة: ١٨٧] فظاهر الآية دال على إباحة الأكل والشرب حتى يطلع الفجر، ويجب الإمساك في النهار إلى دخول الليل؛ لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧] وأن الإمساك من معقول الصوم وفائدته فلا يتم إلا به، وسواء كان المأكول مما يغتذى به أو لم يكن، في كونه مبطلاً للصوم، كما نقول في من ابتلع حصاة أو نواة أو ديناراً أو درهماً أو فلساً أو زجاجاً، أو غير ذلك من الأمور التي لا تؤكل في العادة فإنه يفسد صومه؛ لأن الشرط في صحة الصوم هو الإمساك وهاهنا لم يحصل الإمساك، فلهذا بطل الصوم، وهكذا القول في جميع المشروبات فإنها مبطلة للصوم، سواءً كانت مما يغتذى به أم لا، كشرب الدواء الكريه؛ لقوله ﷺ: «الفطر مما دخل»[1] ولم يفصل بين

---

(١) رواه البيهقي في (الكبرى)١/ ١١٦، وابن أبي شيبة في (المصنف)٢/٣٠٨، وهو في (فتح الباري) ٤/ ١٧٥ و(شرح الزرقاني)٢/ ٢٣٥.

داخل وداخل إلا ما خصته دلالة.

فأما مضغ الأم الطعام لولدها فذلك يكون على أوجه ثلاثة:

أولها: أن يكون واجباً، وهذا إذا لم يجد الصبي من يقوم بذلك ويخشى هلاكه إذا لم يطعم الطعام.

وثانيها: أن يكون مستحباً، وهو أن لا يأخذ الصبي إلا منها ويضجر إذا أخذ من غيرها ويعظم بكاؤه.

وثالثها: أن يكون مكروهاً، وهذا إذا كان الصبي لا يبالي بها ويأكل الطعام ممن كان معذوراً في الإفطار كالنساء الحيض والصغار اللاتي لا صوم عليهن، فإنه يكره ذلك مخافة أن ينزل شيء من الطعام إلى جوفها فيفسد صومها، والتحرز في العبادات والاحتياط في صونها هو الحق فلهذا كان مكروهاً.

وذوق الشيء بطرف اللسان غير مفسد للصوم؛ لأنه غير داخل.

قال الناصر: من أكل أو شرب أو جامع متعمداً فعليه التوبة ولا كفارة عليه. وله في وجوب القضاء قولان: الأصح منهما الذي يوافق أصوله وفتاويه: أنه يجب عليه القضاء، وذكر في كتابه (الكبير) أن كل من أتى كبيرة فقد فسد صومه ويلزمه القضاء، وذكر في كتاب (الصوم) أن كل من أتى كبيرة لم يلزمه القضاء، وهذا هو الصحيح من مذهبه، وما ذكره في (الكبير) محمول على أن الكبيرة مما يفطر بها، نحو شرب المسكر والزنى، وأما سائر الكبائر فلا يفطر بها كالسرقة والفرار من الزحف وأكل أموال الأيتام وغير ذلك من الكبائر الفسقية، ولكن الثواب ينحبط بارتكاب الكبائر وفعلها.

الضرب الثاني: خروج الخارج، وهذا كإنزال المني في الأفخاذ وغضون المرأة على جهة العمد، فما هذا حاله يكون ناقضاً للصوم.

ووجهه: أنه إخراج للمني عن مباشرة فأشبه ما لو أنزل في الفرج، فإن قبل أو لمس أو نظر أو تفكر

فأمنى، فسد صومه لما ذكرناه من أن خروج المني موجب لفساد الصوم، فإن أولج في بهيمة أفطر ووجب عليه القضاء أنزل أم لم ينزل، وحكي عن أبي حنيفة: أنه لا يفسد صومه إلا مع الإنزال.

ووجهه: أنه إيلاج فرج في فرج محرم قطعاً مشتهى طبعاً، فيجب إفساده للصوم كما لو أولج في فرج المرأة.

والقيء إذا خرج من الفم نظرت، فإن رجع شيء من فيه إلى جوفه، فسد صومه سواء طلبه أو بدره، على رأي الأئمة، وهو محكي عن الشافعي.

والوجه فيه: هو قوله ﷺ: «الفطر مما دخل»، وهذا داخل فيجب القضاء بكونه مفسداً للصوم.

وإن لم يرجع شيء منه لم يفسد صومه، سواء بدره أو طلبه، على رأي القاسمية.

وعلى رأي الناصر وزيد بن علي: إن طلبه فسد صومه وإن لم يطلبه لم يفسد صومه إذا بدره.

الضرب الثالث: الجماع، فإن جامع متعمداً فسد صومه أنزل أم لم ينزل؛ لقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧] فظاهر الآية دال على جواز الوطئ وحله حتى يطلع الفجر، وهو الغاية في الحل وما بعده زمان للتحريم.

فهذا ما أردنا ذكره في واجبات الصوم وأركانه التي لا يتم الصوم إلا بها، وسيأتي لهذا مزيد تقرير عند الكلام فيما يفسد الصوم ويبطله، فإن هناك موضع استقصائه وبيان مسائله وذكر أحكامه وأدلته بمعونة الله.

الفصل الثالث
في بيان السنن في الصوم ومستحباته

وجملتها اثنتان وعشرون.

السنة الأولى: تعجيل الفطر إذا تحقق غروب الشمس؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «أحب عباد الله إلى الله أعجلهم فطراً» [1].

وروي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لن تزال أمتي بخيرٍ ما عجلوا الفطر»[2]، ولأن في التعجيل مخالفة لليهود والنصارى فإنهم يؤخرون الفطر، ولأن الفطر يحصل بغروب الشمس فلا معنى لتأخيره.

السنة الثانية: ويستحب أن يدعو عند إفطاره بما روى أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه كان يقول عند فطره: «اللهم لك صمت، وعلى رزقك أفطرت، فاغفر لي ما قدمت وما أخرت» [3]، وبما روى ابن عمر أنه كان يقول عند فطره: «يا واسع المغفرة اغفر لي» [4].

وروي أنه كان يقول عند فطره: «ذهب الظمأ وابتلت العروق وثبت الأجر» [5].

السنة الثالثة: ويستحب أن يفطر على تمر فإن عدم التمر فعلى الماء؛ لما روى سلمان بن عامر[6]

---

(١) رواه أحمد والبخاري عن أبي هريرة بلفظ: «يقول الله عز وجل: إن أحب عبادي إلي أعجلهم فطراً». والحديث بلفظه في صحيح ابن حبان ٤/ ٥٥٨، وسنن الترمذي ٣/ ٨٣، ومسند أحمد ٢/ ٢٣٧.

(٢) هذا الحديث جاء في (فتح الغفار) ١/ ٤٩٤ عن سهل بن سعيد بلفظ: أن النبي ﷺ قال: «لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر» متفق عليه. وفي رواية أخرى عنه: «لا تزال أمتي على سنتي ما لم تنتظر بفطرها النجوم» رواه ابن حبان في صحيحه. إهـ.

(٣) جاء الحديث في (الجواهر)٢/ ٢٣٩، و(فتح الغفار) ١/ ٤٩٧ عن معاذ بن زهرة بلغه أن رسول الله ﷺ كان إذا أفطر قال: «اللهم لك صمت وعلى رزقك أفطرت» أخرجه أبو داود.

(٤) أورده في (شعب الإيمان)٣/ ٤٠٧، وفي غيره.

(٥) أخرجه أبو داود بزيادة: «إنشاء الله تعالى» في آخره عن ابن عمر وهو في (السنن الكبرى)٤/ ٢٣٩، وسنن الدارقطني ٢/ ١٨٥، وفي (شعب الإيمان)٣/ ٤٠٧.

(٦) سلمان بن عامر بن أوس بن حجر بن عمرو بن الحارث الضبي. قال مسلم بن الحجاج: وليس في الصحابة ضبي غيره. روى عن النبي ﷺ. وعنه: ابنة أخيه الرباب بنت صليع، ومحمد وحفصة ابنا سيرين. سكن البصرة. وقال ابن حجر في (تهذيب التهذيب)٤/ ١٢٠: قال الدولابي: قتل يوم الجمل وهو ابن مائة سنة، وأورد ابن حجر اسماء ثلاثة عدهم في الصحابة بعض رواة الحديث وكل منهم ضبي، ثم قال: =

عن الرسول ﷺ أنه قال: «إذا كان أحدكم صائماً فليفطر على التمر، فإن لم يجد فعلى الماء فإنه طهور»[١].

وروى أنس بن مالك عن الرسول ﷺ أنه كان يفطر على رطبات قبل أن يصلي، فإن لم يكن فعلى تمرات، فإن لم يكن حسى حسوات من ماء.

فإن لم يوجد التمر والرطب فإنه يستحب الإفطار على الزبيب والسكر والفانيد[٢] بجامع الحلاوة.

السنة الرابعة: أن يُفَطِّر من كان صائماً؛ لما روى زيد بن خالد[٣] أن الرسول ﷺ قال: «من فطر صائماً كان له مثل أجره، ولا ينقص من أجر الصائم شيء»[٤].

ويجوز تأخير الإفطار بعد الصلاة لكن التعجيل للإفطار هو الأفضل؛ لما روي عن أبي عطية[٥] قال: دخلت أنا ومسروق على عائشة فقلنا: يا أم المؤمنين، رجلان من أصحاب محمد ﷺ أحدهما يعجل الفطر ويعجل الصلاة، والآخر يؤخر الفطر ويؤخر الصلاة؟ فقالت: من الذي تعجل الفطر وتعجل الصلاة؟ قلنا: عبد الله بن مسعود، قالت: هكذا كان رسول الله يصنع. والآخر أبو موسى الأشعري.

فينظر في قول مسلم، وذكر أبو إسحاق الصريفيني: توفي سلمان في خلافة عثمان، وفيه نظر، والصواب أنه تأخر إلى ولاية معاوية. إهـ. بتصرف واختصار.

(١) أورده الشوكاني في (نيل الأوطار) ٤/ ٢٢٠ عن سلمان بن عامر الضبي، قال: رواه الخمسة إلا النسائي. وقد وردت كلمتا (تمر وماء) ها هنا وفي مصادر أخرى منكرتين مجردتين من لام التعريف.

(٢) هكذا في الأصل، كلمة غير مفهومة ويبدو من السياق أنها نوع من الحلوى. والله أعلم.

(٣) زيد بن خالد الجهني، أبو عبد الرحمن، ويقال: أبو طلحة المدني. روى عن النبي ﷺ وعن عثمان وأبي طلحة وعائشة، وعنه: ابناه خالد وأبو حرب، ومولاه أبو عمرة، وعطاء بن أبي رباح، وعطاء بن يسار وغيرهم. قال أحمد بن البرقي: توفي بالمدينة سنة ٧٨هـ وهو ابن ٨٥ سنة، وقال غيره:بالكوفة. وقال آخرون غير ذلك. وقال أبو عمر: كان صاحب لواء جهينة يوم الفتح . إهـ (تهذيب التهذيب)٣/ ٣٥٤.

(٤) ذكره ابن حبان في صحيحه ٨/ ٢١٦ وفي السنن الكبرى للبيهقي ٤/ ٢٤٠ وفي مصنف عبد الرزاق ٤/ ٣١١ وفي مسند أحمد ٤/ ١١٤.

(٥) أبو عطية الوادعي الهمداني الكوفي. اسمه: مالك بن عامر، وقيل: ابن أبي عامر أو ابن عوف، وقيل: ابن أبي حمزة، وقيل: اسمه عمرو بن جندب، وقيل: ابن أبي جندب، وقيل: أنهما اثنان. روى عن ابن مسعود وأبي موسى وعائشة ومسروق بن الأجدع. وعنه: عمارة بن عمير، ومحمد بن سيرين، وأبو إسحاق السبيعي. قال ابن معين: ثقة. وذكره ابن حبان في الثقات. وقال الواقدي: أبو عطية من أصحاب عبد الله، وشهد مشاهد علي ومات في ولاية عبد الملك [بن مروان]. وقال ابن سعد: توفي في ولاية مصعب على الكوفة. اهـ (تهذيب التهذيب)١٢/ ١٨٧ باختصار.

السنة الخامسة: ويستحب السحور؛ لما روى ابن عباس رضي الله عنه أن الرسول ﷺ قال: «استعينوا بقيلولة النهار على قيام الليل، وبأكل السحور على صيام النهار» [(١)].

وروي عن الرسول ﷺ أنه قال: «تسحروا فإن في السحور بركة» [(٢)]، وفي حديث آخر: «فصل ما بينكم وبين اليهود أكلة السحور» [(٣)] وفي حديث آخر: «تسحروا ولو بشربة من الماء البارد» [(٤)]، وفي حديث آخر: «تسحروا ولو بشق تمرة» [(٥)]، وفي حديث آخر: «هلموا إلى الغداء المبارك» [(٦)]، وفي حديث آخر: «إن الله وملائكته يصلون على المتسحرين» [(٧)].

السنة السادسة: ويستحب تأخير السحور إذا تحقق بقاء الليل؛ لما روى أنس بن مالك أن الرسول ﷺ تسحر هو وزيد بن ثابت فلما فرغا من سحورهما قام نبي الله إلى الصلاة، فقيل لأنس بن مالك: كم كان قدر ما بينهما؟ قال: مقدار ما يقرأ الرجل خمسين آية. ولأنه يكون أقوم للصلاة؛ لأنه ينزل منزلة الغداء، فلهذا استحب تأخيره.

السنة السابعة: ويستحب أن لا يتسحر الرجل إلا وهو على ثقة من الليل؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا يهيدنكم أذان بلال عن السحور» [(٨)] وفي حديث آخر: «لا يمنعنكم أذان بلال عن السحور فإنه يؤذن بليل، وكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم» [(٩)].

---

(١) (شعب الإيمان)٤/ ١٨٣، و(كشف الخفاء)١/ ١٣١.

(٢) رواه الجماعة إلا أبا داود عن أنس بلفظه كما جاء في (نيل الأوطار)٤/ ٢٢١.

(٣) وفيه عن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله ﷺ: «إن فصلاً ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكلة السحر» رواه الجماعة إلا البخاري وابن ماجة. إهـ. وفيه أحاديث أخر.

(٤) وهو في (نيل الأوطار) عن ابن عمر بلفظ: «تسحروا ولو بجرعة من ماء».

(٥) قال الشوكاني: ولسعيد بن منصور من طريق أخرى: «تسحروا ولو بلقمة».

(٦) أخرجه ابن حبان في صحيحه ٨/ ٢٤٤ والنسائي ٤/ ١٤٥ والبيهقي في (الكبرى) ٢/ ٧٩.

(٧) عن ابن عمر عند ابن حبان ورد الحديث بلفظه كما في (نيل الأوطار)٤/ ٢٢١، وهو في (السنن الكبرى) ٢/ ٧٩.

(٨) جاء في (فتح الغفار)٤/ ٤٩٦: عن طلق بن علي أن رسول الله ﷺ قال: «كلوا واشربوا فلا يهيدنكم الصادع المصعد حتى يعرض لكم الأحمر» أخرجه الترمذي وقال: حسن غريب. وفيه عن سمرة بن جندب قال: قال ﷺ: «لا يغرنكم من سحوركم أذان بلال ولا بياض الأفق المستطيل هكذا حتى يستطير هكذا» يعني: معترضاً، أخرجه مسلم والترمذي.

(٩) وفيه: عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: «لا يمنعن أحدكم أذان بلال فإنه يؤذن، أو قال: ينادي بليل» الحديث، أخرجاه، ولأبي داود نحوه.

وإنما قال ذلك لأن بلالاً كان يذكر قبل طلوع الفجر ويدعو في تذكيره، ويقول في دعائه: اللهم إني أستعديك على قريش أن يقيموا دينك، فلا يزال يدعو حتى يطلع الفجر.

السنة الثامنة: ويستحب للصائم كف اللسان عن سائر الهذيان من الغيبة والنميمة وأذى المسلمين وسائر الكلامات القبيحة؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «الصوم حصن، وهو جنة فإذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث ولا يفسق وإن شوتم فليقل إني صائم»[(١)].

السنة التاسعة: ويستحب الوصال للرسول ﷺ، ويستحب تركه في حق غيره، ولا تزول الكراهة في الوصال إلا بأن يتناول شيئاً بالليل يفطر به وإن قل، فإذا فعل هذا فقد زال الوصال، لما روي عن الرسول ﷺ أنه واصل في العشر الأواخر فواصل عمر معه وغيره من الصحابة، فنهاهم الرسول ﷺ عن ذلك، وقال: «وددت لو مد لي الشهر مداً ليدع المتعمقون تعمقهم، أيقوى أحدكم على ما أقوى عليه، إني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني»[(٢)] فاستحبه لنفسه وكرهه لغيره؛ لما ذكره من اختصاصه بها لم يختص [به] غيره.

السنة العاشرة: يستحب تقديم غسل الجنابة قبل طلوع الفجر لأنه أحوط للصوم، فإن من العلماء من قال: يفطر إذا أصبح جنباً لحديث رواه: «من أصبح جنباً فلا صوم له»، وإن أصبح جنباً فلا حرج عليه، لما روي عن الرسول ﷺ أنه كان يصبح جنباً من جماع أهله.

السنة الحادية عشرة: ويستحب للصائم إذا دُعي إلى طعام أن يجيب الدعوة؛ لما روى أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «إذا دُعي أحدكم إلى طعام فليجب فإن كان مفطراً فليأكل وإن كان صائماً فليصل»[(٣)]، يعني بالصلاة: الدعاء لصاحب البيت.

---

(١) رواه أبو هريرة بلفظ: أن النبي ﷺ قال: «إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث يومئذ ولا يصخب فإن شاتمه أحد أو قاتله فليقل إني صائم، والذي نفس محمد بيده لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك، وللصائم فرحتان يفرحهما، إذا أفطر فرح بفطره وإذا لقي ربه فرح بصومه» متفق عليه. اهـ (فتح الغفار) ١/ ٤٨٨.

(٢) أورده في (نيل الأوطار) ٤/ ٢١٩ عن ابن عمر: أن النبي ﷺ نهى عن الوصال فقال: «إني لست كأحدكم إني أظل يطعمني ربي ويسقيني»، وفيه عن أبي هريرة: «إياكم والوصال» فقيل: إنك تواصل، قال: «إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني فاكلفوا من العمل ما تطيقون» متفق عليهما.

(٣) وروي الحديث عن أبي هريرة بلفظ: «إذا دعي أحدكم إلى الطعام فليجب فإن كان مفطراً فليطعم وإن كان صائماً فليصل». قال هشام: فليدع لهم. رواه مسلم وأبو داود. اهـ ١/ ٤٩٣ من (فتح الغفار) وهو في (مجمع الزوائد) ٤/ ٥٢ و(التمهيد) لابن عبد البر ١/ ٢٧٥ وغيرها.

السنة الثانية عشرة: ويستحب في رمضان إكثار الصدقة وإطعام الطعام، لما روي عن الرسول ﷺ أنه كان كثير الخير في سائر الأيام فإذا دخل رمضان كان أجود من الريح العاصف.

السنة الثالثة عشرة: ويستحب لمن نزل على قوم أن لا يصوم تطوعاً إلا بإذنهم، لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «من نزل على قومٍ فلا يصومن تطوعاً إلا بإذنهم» [(١)]، ولأنه يكون فطره أدخل في المسرة عليهم بإفطاره لأنهم يحبون كرامته، وقد قال ﷺ: «إن من موجبات المغفرة إدخالك السرور على أخيك المسلم».

السنة الرابعة عشرة: ويستحب ترك المبالغة في المضمضة والاستنشاق إذا كان الرجل صائماً؛ لما روى لقيط بن صبرة أنه قال: سألت رسول الله ﷺ عن الوضوء فقال: «أسبغ الوضوء وخلل الأصابع وبالغ في الإستنشاق إلا أن تكون صائماً» [(٢)].

السنة الخامسة عشرة: ويستحب الاعتكاف في العشر الأواخر من رمضان؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه كان يعتكف في العشر الأواخر لطلب ليلة القدر؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «اطلبوها» أو قال: «التمسوها في العشر الأواخر» [(٣)].

السنة السادسة عشرة: ويستحب للصائم الدهن والمجمر؛ لما روى الحسن بن علي رضي الله عنه عن الرسول ﷺ أنه قال: «تحفة الصائم الدهن و المجمر» [(٤)]، لأن الدهن يرطب الجسم فيكون سبباً في قلة العطش للصائم، والمجمر يعني: به البخور؛ لأن الطيب يحشد [(٥)] الجسم عن ضعف الصوم.

---

(١) وهذا الحديث عن عائشة أخرجه الترمذي وقال في نهايته: حديث ضعيف منكر لا نعرف أحداً من الثقات رواه غير هشام بن عروة.

(٢) أورده الرباعي في (فتح الغفار) ١/ ٤٧٨ عن عاصم بن لقيط بن صبرة. وأخرجه أصحاب السنن، وقال الترمذي: حسن صحيح، وصححه أيضاً ابن خزيمة.

(٣) عن أبي نضرة عن أبي سعيد في حديث له: أن النبي ﷺ خرج على الناس فقال: «يا أيها الناس إنها كانت أبينت لي ليلة القدر، وإني خرجت لأخبركم بها، فجاء رجلان يحتقان معهما الشيطان فنسيتها فالتمسوها في العشر الأواخر من رمضان، التمسوها في التاسعة والخامسة والسابعة» الحديث رواه أحمد ومسلم. وهو عند البخاري ٢/ ٧١١، والترمذي ٣/ ١٥٨ وأبي داود ٢/ ٥٢. وغيرهم.

(٤) جاء في مسند أبي يعلى ١٢/ ١٣٤، وفي (المعجم الكبير) ٣/ ٨٨، وفي (تهذيب التهذيب) ٨/ ١٣٢.

(٥) كلمة غير مفهومة في نسختي الأصل، ولعل معناها: يقوي أو يشد أو يعوض... إلخ. والله أعلم.

السنة السابعة عشرة: ويستحب للصائم[1]، الإكثار من الصوم في الشتاء؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «الصوم في الشتاء هو الغنيمة الباردة»[2]، لما فيه من السهولة لقصره وبرده[3].

وروي عن الرسول ﷺ أنه قال: «الشتاء ربيع المؤمن»[4]، أراد: أن الربيع أحسن أيام السنة، فيقصر يومه للصيام ويطول ليله من أجل القيام.

السنة الثامنة عشرة: ويستحب السواك للصائم بالسواك الرطب واليابس؛ لما روى عامر بن ربيعة أنه قال: رأيت الرسول ﷺ يستاك وهو صائم ما لا أحصي أو أعد، ولم يفصل بين وقت ووقت، والسواك لا يبطل الخلوف الذي قال فيه الرسول ﷺ: «لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك»[5].

السنة التاسعة عشرة: ويستحب للصائم أن يتحرز من دخول الغبار إلى جوفه؛ لأنه ربما كثر فصار بمنزلة أكل الطين فيفسد صومه إذا ابتلعه مع كثرته، والاحتياط في العبادات هو الأليق بجانب الدين؛ لقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك».

السنة العشرون: ويستحب للصائم ترك المضاجعة والملامسة والتقبيل لامرأته؛ لما روت عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ لا يقبل نساءه وهو صائم[6]، لا سيما إذا كان [الصائم] شاباً، فإنه لا يؤمن منه إفساد الصوم والوقوع في المحذور عند غلبة الشهوة، فلهذا كان الترك أحوط للعبادة.

---

(١) يقصد: من يحب صيام التطوع.

(٢) جاء في (الأحاديث المختارة)٨/ ٢٠٨ و(مجمع الزوائد)٣/ ٢٠٠ بلفظه، و(السنن الكبرى)٤/ ٢٩٦، وفي مصنف ابن أبي شيبة ٢/ ٣٤٤، و(الاستيعاب)٢/ ٧٩٨.

(٣) لقصر اليوم في الشتاء وبرده.

(٤) في (مجمع الزوائد٣/ ٢٠٠) وفي مسند أحمد ٣/ ٧٥.

(٥) تقدم قريباً ضمن حديث أبي هريرة. وهو متفق عليه.

(٦) تضافرت الأحاديث على عكس هذا، منها ما روي عن حفصة وعن أم سلمة وعن عائشة وغيرهن، أن النبي ﷺ كان يقبل وهو صائم. رواه الجماعة إلا النسائي، وفيه عن أبي هريرة: أن رجلاً سأل النبي ﷺ عن المباشرة، فرخص له، وأتاه آخر فنهاه، فإذا الذي رخص له شيخ وإذا الذي نهاه شاب. رواه أبو داود وسكت عنه. هكذا جاء في (فتح الغفار)١/ ٤٨٩.

السنة الحادية والعشرون: ويستحب للصائم إذا استاك نهاراً أن يتوقى أن يدخل شيء مما جمعه السواك من خلاف ريقه؛ لأن ذلك يؤدي إلى فساد الصوم؛ لقوله ﷺ: «الفطر مما دخل»[1]، وكان القياس أن يكون الريق مفسداً للصوم لكونه في حكم الخارج، لكن الشرع خفف حكمه بالعفو عنه لتعذر الاحتراز منه وحصول المشقة بإزالته، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج: ٧٨].

السنة الثانية والعشرون: ويستحب للصائم البعد عن ملابسة المطعومات والمشروبات مخافة أن يسهو فيصيب ما يفسد صومه؛ لأن ما هذا حاله يكون احتياطاً لأن الساهي في هذا الباب في إفساد العبادة كالعامد، ويؤيد هذا نهي الرسول ﷺ الصائم عن المبالغة في المضمضة والاستنشاق حذراً من إفساد العبادة.

وقد نجز غرضنا من بيان واجبات الصوم ومستحباته، ونشرع الآن في بيان ما يجب عنده الصوم.

(١) تقدم.

القول في العلامة التي يجب عندها صوم رمضان

والذي عليه العلماء من الصدر الأول من الصحابة والتابعين وأئمة العترة وفقهاء الأمة: أنه لا يجب صوم رمضان إلا بدخول الشهر. والعلامة في دخول الشهر، إما رؤية الهلال أو تواتر الخبر برؤيته، وهاتان العلامتان تورثان العلم. وإما بالشهادة عليه، وإما باستكمال عدة شعبان ثلاثين يوماً، وهاتان العلامتان تورثان الظن دون العلم، والعمل على الظن واجب في أكثر أحكام الشريعة.

والحجة على هذا: ما روى ابن عباس رضي الله عنه عن الرسول ﷺ أنه قال: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين»[1].

وروي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا تصوموا حتى تروا الهلال أو تكملوا العدة، ولا تفطروا حتى تروا الهلال أو تكملوا العدة»[2]. والإجماع منعقد على التعويل في الصوم والفطر على ما ذكرناه.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: زعمت الإمامية أن رؤية الهلال لا اعتبار به في الصوم والفطر، وإنما الاعتبار في ذلك بطريق الحساب والتنجيم، وأن ذلك مبني على مفارقة القمر للشمس بعد اجتماعهما، ويقولون: إن اليوم الذي يرى فيه الهلال في عشيته يجب أن يكون صائماً فيه إن كان في أول رمضان أو مفطراً فيه إن كان في آخره، فتارة يعولون على سير القمر وانفصاله، ومرة يعوّلون على تأويلات مزورة كما سنقرره في شبههم، وهذا ألقاه إليهم قوم من ملاحدة الباطنية يريدون بذلك أن يفسدوا على المسلمين صيامهم وفطرهم، فلنذكر البراهين الشرعية الدالة على صحة ما نقوله، ثم

---

(١) في (نيل الأوطار) عن ابن عباس بلفظ: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن حال بينكم وبينه سحاب فكملوا العدة ثلاثين، ولا تستقبلوا الشهر استقبالاً» رواه أحمد والنسائي والترمذي، وفيه لفظ للنسائي: «....فأكملوا العدة عدة شعبان». رواه من حديث أبي يونس عن سماك عن عكرمة عنه. إهـ/٤ /١٩١.

(٢) وفي المصدر السابق عن حذيفة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقدموا الشهر حتى تروا الهلال أو تكملوا العدة ثم صوموا حتى تروا الهلال أو تكملوا العدة» رواه أبو داود والنسائي.

نردفه بذكر شبههم التي يتعلقون بها وإبطالها، فهذان مقامان نذكر ما يتوجه فيهما:

المقام الأول: في إقامة البرهان على صحة ما قلناه.

وفيه مسالك أربعة:

المسلك الأول: قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[البقرة: ١٨٥].

ووجه الدلالة من الآية: هو أن المراد: من شهد منكم هلال الشهر، فإن الشهر لا يشاهد، وإنما هو على حذف مضاف كما أشرنا إليه، وحذف المضاف كثير في كتاب الله تعالى، وفي لسان أهل اللغة، كما قال تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[يوسف:٨٢]، والمراد: أهل القرية. ودلالة الآية على ما قلناه من وجهين:

أحدهما: أنه رتب الصوم على رؤية الهلال بطريقة الشرط والمشروط ووضع المشروط على دلالة السببية والمسببية، فدل ظاهرها على أن الرؤية سبب لوجوب الصوم وأمارة له.

وثانيهما: أنه أتى بالفاء في قوله: ﴿فَلْيَصُمْهُ﴾، وأكثر ما يرد في المسببات كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ ..... الآية﴾[النور:٢]، وفي هذا دلالة على أن الصوم مسبب عن الرؤية، وفي هذا دلالة على ما قلناه من كون الرؤية سبباً في الصوم وأمارة في وجوبه.

المسلك الثاني: من جهة السنة، وهو ما روى ابن عباس رضي الله عنه عن الرسول ﷺ أنه قال: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»، وقوله ﷺ: «لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروا الهلال أو تكملوا العدة ثلاثين».

ووجه الدلالة من هذين الخبرين: هو أن قوله: «صوموا لرؤيته»، أمرنا بألا نصوم ولا نفطر، إلا لأجل[1] الرؤية فإذا كانت الرؤية علة للصوم كما هو ظاهر في لفظ الخبر، فإن اللام للتعليل، فلو قلنا بتقدم الصوم على الرؤية لكان في هذا سبق المعلول على علته، وهذا باطل؛ لأن المعلول إذا

(١) يقصد: إلا عند الرؤية.

كان سابقاً على العلة دل ذلك على استغنائه عنها لحصوله من دون ما تؤثر فيه.

ووجه الدلالة من الخبر الثاني، وهو قوله: «لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه»، هو أن قوله: «لا تصوموا ولا تفطروا»، نهي عن فعل معلق بغاية فلا يجوز حصوله من دون غايته؛ لأنه لو حصل من دون غايته لبطل تعليقه بها فلا يجوز حصول الصوم إلا بعد حصول الرؤية التي هي غايته في الأمرين جميعاً الصوم والإفطار، ومثاله لو قال الأمير لغلمانه: قوموا لرؤيتي واخرجوا لخروجي، لم يجز فعل القيام والخروج إلا عند حصول رؤية الأمير، وهكذا لو قال لا تقوموا حتى تروني ولا تخرجوا حتى تروني، فإذا كانوا ممتثلين للأمر ومنتهين بالنهي لم يجز لهم فعل القيام والخروج إلا عند حصول الرؤية، وهذا ظاهر لا يمكن جحوده وإنكاره، فهذا تقرير الكلام في دلالة الآية والخبرين من جهة الظهور والتنصيص.

المسلك الثالث: من جهة المفهوم، فنقول: أما الآية فدلالتها على المفهوم من جهة الشرط؛ لأن ظاهرها دال على [أن] إيجاب الصوم تعلق بالرؤية، ومفهومها دال على أن الصوم لا يجب مع عدم الرؤية، وأما حديث بن عباس في قوله ﷺ: «صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته»، فهو دال على المفهوم من جهة التعليل، والعلة يجب فيها الطرد والعكس، فكما دل على أن العلة في إيجاب الصوم الرؤية، فعدم الرؤية دلالة على عدم الإيجاب فلا يجب الصوم من دون رؤية، وهو المراد من المفهوم. وأما الخبر الآخر فدلالته على المفهوم من جهة الغاية، لأنه قال فيه: «لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه»، فجعل الغاية لوجوب الصوم هي الرؤية، فمفهومه يكون: أن عدم الرؤية عدم وجوب الصوم، وهو المقصود، فحصل من مجموع ما ذكرناه: أن مفهوم الآية حاصل من جهة الشرط، ومفهوم حديث ابن عباس من جهة التعليل، ومفهوم الخبر الآخر من جهة الغاية، فكلها متفقة على بطلان الرؤية مع عدمها، وفيها بطلان ما قالوه من حصول وجوب الصوم لغيرها كما حكيناه عنهم، وأدلة المفهوم معمول عليها في الأحكام الشرعية وهي من جملة المضطربات الإجتهادية خاصة في مفهوم الشرط والغاية والعلة، بخلاف غيرها من سائر أدلة المفهوم نحو مفهوم اللقب والصفة والاسم المشتق، فإن هذه ليست في القوة مثل ما أسلفناه. وفيه تقرير قد أودعناه الكتب الأصولية.

المسلك الرابع: من جهة الإجماع، فنقول: الإجماع منعقد من جهة الصدر الأول من الصحابة رضي الله عنهم، ومن جهة التابعين وتابعيهم، إلى أن نشأ الخلاف من جهة الإمامية بدسيس الملاحدة إليهم وإلغاء هذا التواتر وقبوله منهم، على العمل على الآية والخبر وتعليق وجوب الصوم على الرؤية والمشاهدة وإبطال الصوم وإسقاطه بعدم الرؤية، وما زالوا في الأعصار الخالية والآماد المتمادية عاملين على ما ذكرناه لا يحصل من جهة أحد منهم نكير ولا مخالفة، وفيه بطلان هذه المقالة والإعراض عن هذه الجهالة، فهذا إجماع مصرح على صحة ما قلناه من العمل على الرؤية وإبطال ما سواها، ولا يبعد فسق من هذه حاله في مخالفة هذا الإجماع المصرح ببطلان مقالتهم هذه، وكيف لا وقد ورد الوعيد على مخالفة إجماع أهل الإسلام بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ﴾[النساء: ١١٥] وأدنى من يستحق الوعيد ودخول النار هو الفاسق، وهذا كلام على الإمامية. فأما ملاحدة الباطنية فكفرهم ظاهر لزيغهم في الإلهيات والكفريات التي استرقوها من جهة الفلاسفة وعولوا عليها واطمأنت نفوسهم إليها، وهي في الحقيقة نفاخات الصابون تبطل بأدنى تأمل، وقد قررناها في الكتب الكلامية، وتمام تقريرهذه المسالك بإيراد تمويهاتهم وأوهامهم الكاذبة وإبطالها بمعونة الله.

المقام الثاني: في إيراد ما يعتمدونه في نصرة هذه العقيدة المزورة والأوهام المدعثرة

وقد أوردوا شبهاً ركيكة تدل على ضعف أفهامهم وعدم إحاطتهم بالعلوم الشرعية والمسالك النقلية، وتشعر بأنهم على زلزال فيما اعتقدوه، وجملتها خمس:

الشبهة الأولى: قولهم: هذه الأخبار التي رويتموها في العمل على الرؤية والصوم عندها والفطر، هل هي ثابتة بطريق التواتر أو بطريق الآحاد؟ فإن ادعيتم فيها التواتر، فكان ينبغي لنا مشاركتكم فيها كما في سائر الأخبار المتواترة، نحو مكة وبغداد، وإن كانت ثابتة بطريق الأحاد فهي غير مفيدة للعلم، وإنما تفيد الظن، والعمل على الظن في أصول الشريعة غير مقبول كالعلم بوجوب الصلاة والزكاة.

قلنا: عما توهمتموه من التزوير الكاذب أجوبة ثلاثة:

الجواب الأول: أنا ندعي التواتر لمن خاض في الأخبار وكان له دربة في السنن والآثار، فإن من هذه حاله لا يخفى عليه العلم بهذه الأخبار ولا يمتنع أن تكون مشروطة في حصول العلم بمخبراتها بالخوض في التواريخ والسير، وهذا كما نقوله في العلم بغزوات الرسول ﷺ وسراياه، فإنها معلومة على من اطلع على معرفة الغزوات والسرايا، فأما من كان مغفلاً عن الإطلاع على ما ذكرناه فإنه لا يدري بوقوعها فضلاً عن العلم بها، وهذا ظاهر لا يمكن دفعه.

الجواب الثاني: أنا نسلم أنها غير متواترة، ولكنها متلقاة بالقبول من جهة الأمة، فإن الصحابة والتابعين لهم كلهم متفقون على تلقيها بالقبول والعمل عليها، وما خالف أحد في صحة نقلها، وفي هذا دلالة على أنهم علموا صحة نقلها من جهة الرسول ﷺ، وأنه قالها وتعبدهم بها، وما زالوا يعوّلون على رؤية الهلال في إيجاب الصوم وعدم وجوب الصوم إذا لم ير الهلال في الصوم والفطر، وكل واحد من هذين الجوابين دال على وقوع العلم بما دلا عليه، لكن الجواب الأول العلم به من طريق التواتر بالضرورة كسائر الأمور الضرورية، بخلاف الجواب الثاني، فإنه وإن كان علماً لكنه حاصل من طريق النظر والاستدلال فافترقا.

الجواب الثالث: أنا لا ندعي العلم فيما رويناه من هذه الأخبار، ولكنا نقول: إنها أخبار آحاد معمول عليها كسائر الأخبار المعمول عليها في تقرير الأحكام الشرعية في التحليل والتحريم والعبادات والعادات والمعاملات، فإن العلماء متفقون على العمل بها وإن لم تكن موصلة إلى العلم، ولا شك أن أصل الصوم معلوم من ضرورة الدين كالعلم بأصل الصلاة والزكاة وسائر أصول الديانة، فأما العمل على الصوم برؤية الهلال فهي أمارة ظنية قد ثبتت بأخبار الآحاد في الصوم والإفطار، وأن الصوم والإفطار ثابتان بثبوتها، ومنتفيان بانتفائها، كما نقوله في زوال الشمس فإنه أمارة لوجوب الصلاة بطريق الآحاد معمول عليها، وأنتم معاشر الإمامية موافقون لنا في العمل عليها، فهكذا في الصوم والإفطار يجب التعويل فيهما على هذه الأمارات الشرعية.

الشبهة الثانية: قالوا: المراد من قوله ﷺ: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» أي: كونوا

صياماً لتروه ومفطرين لتروه، كما يقال: تسلح للحرب، فكما وجب التسلح قبل الحرب فهكذا يجب الإفطار والصوم قبل الرؤية، وفي هذا دلالة على أن الإفطار في رمضان والصوم ليس لأجل الرؤية، وهو مقصودنا.

قلنا: عن هذا أجوبة ثلاثة:

الجواب الأول: إن ما كان علامة للشيء وأمارة فيه وعلة في وجوده، فلابد من أن يكون متقدماً عليه، كما في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾[الإسراء: ٧٨]، وكما إذا قال الرسول: صلوا الفجر لطلوعه وصلوا المغرب لغروب الشمس وصلوا العشاء لزوال الشفق الأحمر، فلابد من هذه الأمور والعلامات التي تكون متقدمة للصلاة، فهكذا يكون قوله ﷺ: «صوموا لرؤيته»، يجب تقدم الرؤية على الصوم؛ لأنها علامة وداعية إلى فعله.

الجواب الثاني: هب أنا سلمنا لكم هذا التوهم في قوله ﷺ: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» فما قولكم في قوله ﷺ: «لا تصوموا حتى تروه، ولا تفطروا حتى تروه»، وفي قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فالغاية لابد من تقدمها على ما هي غاية فيه، والفاء دالة على التعقيب في الآية، وعلى الترتيب كما هو موضوعها، فيجب أن يكون الصوم عقيب الرؤية وحاصلاً بعدها، وفي هذا ما نريده.

الجواب الثالث: قالوا: إنه يقال: تسلح للحرب، فكما وجب أن يكون التسلح قبل الحرب، فهكذا يجب في قوله: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»، يجب أن يكون الصوم والإفطار سابقين على الرؤية.

قلنا: هذه صورة نادرة لا تعارض ما ذكرناه من هذه الأدلة، فالصورة النادرة لا يمكن معارضتها للأمور المألوفة والمعتادة، وإنما لزم في التسلح أن يكون سابقاً على الحرب وإن كان علة لما كان جارياً مجرى الآلة، فلهذا كان سابقاً؛ لأن ما كان آلة في الحرب فلابد من إعدادها قبل الحرب، بخلاف قوله: «صوموا لرؤيته»، فإنما هي علة وأمارة وليس آلة، فلهذا وجب تقدمها، ولهذا فإنه يقال: تجمل للقاء الأمير، والبس للقاء أخيك، فما هذا حاله يجب تقدمه لمّا كان آلة في اللقاء.

ومن وجه آخر: وهو أنه كان يلزم أن تكون الصلاة سابقة على الدلوك في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، وهكذا في تعليق الصلاة بالغروب والطلوع وغيبوبة الشفق، فلما علمنا تأخرها عن هذه الأمارات دل على فساد ما قلتموه، وظهر بما حققناه أنه لا مستروح لهم فيما أوردوه من هذه الشبهة الركيكة.

الشبهة الثالثة: قالو روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «إذا غرب الهلال قبل الشفق فهو لليلة، وإن غرب بعد الشفق فهو لليلتين»، فدل ظاهر الخبر على أن التعويل إنما هو على تقدم غروبه قبل الشفق وعلى تأخر غروبه بعد الشفق، فيستغنى به عن المشاهدة والشهادة على الهلال، وفي هذا ما نريده من أن التعويل [هو] على غير الرؤية والشهادة.

قلنا: عن هذا أجوبة ثلاثة:

الجواب الأول: أن هذا الخبر ليس مدوناً في الصحاح كالبخاري والترمذي وسنن أبي داود وغيرها من كتب الأخبار الصحيحة، والأمة معرضة عن العمل عليه، ولو كان نقله صحيحاً لعملوا به وعولوا عليه، فإنه لا يظن بالأمة أن يروى لها خبر صحيح ويعرضون عنه؛ لأن إعراضهم من غير وجه يعذرهم يكون استهانة بخبر الرسول ﷺ، وهم لا يظن بهم ذلك؛ لأنهم معصومون عن الخطأ فضلاً عن التقصير والإستهانة بالرسول ﷺ.

الجواب الثاني: أنا لو سلمنا نقله على الصحة فهو في الحقيقة تعويل على المشاهدة، وإنما وقع الشك في كونه ابن ليلة أو ابن ليلتين، فقدره بغروب الشفق الأحمر، فإن كان ابن ليلة فهو يغرب مع الشفق لأنه ينفصل عن الشمس بعد اجتماعهما بمنزلة واحدة أو دون المنزلة في التقدير، وهو إذا كان بمنزلة أو دونها فهو يغرب مع الشفق لا محالة، وإن غرب بعد الشفق فهو مقدر بليلتين فقد عول على المشاهدة، كما لو قال: صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته، ولكنه أراد أن يعرف مقدار إهلاله، وهل كان من ليلة واحدة أو من ليلتين.

الجواب الثالث: أن هذا الحديث وإن لم يكن موجوداً في كتب الصحاح فلا نكذب ناقله، وإعراض الأمة عن العمل به لا يدل على بطلانه وسقوطه، فلعله لم يبلغهم أو بلغهم خلا أنهم

عملوا على غيره لضعفه وقوة غيره، كما نقول في ترجيح بعض الأخبار على بعض، وطريق العمل به مقرر على الرؤية والمشاهدة، كما هو مفهوم من ظاهره، لكنه اعترض الشك في كون الهلال ابن ليلة أو ليلتين، فإذا عرض مثل هذا الشك جاز التعويل على هذه الأمارة، وهي أنه إن غرب قبل الشفق فهو ابن ليلة، وإن غرب بعد الشفق فهو يكون ابن ليلتين، فما هذا حاله يجوز التعويل عليه في كونه -أعني: الهلال- ابن ليلة أو ليلتين، وربما تطرد هذه الأمارة، فما هذا حاله يكون مقبولاً لأنه تعويل على الخبر، وإذا كان من العلماء من ذهب إلى العمل على نقصان شهر وتمام شهر والعمل عليه في الصوم والفطر، فالعمل على هذا يكون أحق وأولى لاستناده إلى الخبر، فعلى هذا يجري الكلام عليهم في هذه الشبهة.

الشبهة الرابعة: قالوا: إن قوله ﷺ: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» إنما كان ذلك في سنة مخصوصة قد علم فيها أن رؤية الهلال تتعقب المفارقة في رمضان وشوال للشمس، فجعل ذلك دلالة يوقف بها على المفارقة قبل وقوعها، وكان ذلك أمراً غيبياً من جملة معجزاته، فالاعتماد إنما هو على المفارقة للشمس لا على الرؤية، وفي ذلك حصول غرضنا من ترك الاعتماد على الرؤية كما زعمتم.

قلنا: عن هذا جوابان:

الجواب الأول: أن هذا هذيان لا أصل له وتحكم لا مستند له ولا اعتماد عليه، وكيف لا وقد صرح بخلاف ما قلتموه من قوله: «لا تصوموا حتى تروه ولا تفطروا حتى تروه» فهذا يبطل ما قلتموه من أن القصد هو التعويل على المفارقة دون الرؤية، فإن الآية التي تلوناها والخبرين اللذين رويناهما مؤذنة بتوقف الحكم، وهو الإفطار والصوم، على الرؤية والمشاهدة، ويؤيد ما ذكرناه: أن ما زعمتموه من أن الاعتماد على المفارقة التي تتعقبها رؤية الهلال لا على الرؤية والمشاهدة، فذلك أمر دقيق لا يتعلق به التكليف، وإنما يكون التكليف متعلقاً بالأمارات الواضحة والعلامات الجلية، فأما ما يكون أمراً غيبياً فلا يتعلق به التكليف.

الجواب الثاني: هو أن ما زعمتموه من اختصاص الرسول بالاطلاع على المفارقة يلزمكم أن

قوله ﷺ: «البينة على المدعي، واليمين على المنكر» إنما هو في حكومة مخصوصة قد علم الرسول ﷺ أن بينة تلك الخصومة محقة دون غيرها، واليمين على المدعى عليه في حكومة علم فيها أن المدعى عليه غير حانث في يمينه دون غيره، وأن يرجع في سائر الأحكام إلى معرفته ببواطنها من جهة الوحي، وهذا يؤدي إلى بطلان أحكام الشريعة وفسادها، فيجب تعليق الصوم والإفطار بالأمارة الجلية وهي الرؤية الظاهرة من غير حاجة إلى هذا الخيال الذي ذكروه.

الشبهة الخامسة: قالوا: روينا عن جعفر بن محمد أنه قال: ما تم شعبان ولا نقص رمضان. واعتبار الرؤية كما أوجبتموه يقتضي جواز النقصان في رمضان، فإنه ربما يهل ثلاثين يوماً من طريق الرؤية، وربما أهل تسعة وعشرين يوماً، وهذا يبطل ما قاله.

قلنا: عن هذا أجوبة ثلاثة:

الجواب الأول منها: أن هذا الخبر غير ثابت عن جعفر، ولا صحت روايته عنه.

فحكي عن الوليدي أنه ذكر أن هذا الخبر ضعيف وإسناده مظلم، والصحيح عن جعفر أنه قال: شهر رمضان يصيبه ما يصيب سائر الشهور من الزيادة والنقصان. وزعموا أن جعفر كان يعتمد على الحساب دون الرؤية. وهذا كذب على جعفر وهو منزه عن هذه المقالة؛ لأنها مخالفة لما ورد به الكتاب والسنة من العمل على الرؤية في الصوم والإفطار، وكيف لا وهو أحق الناس بالعمل عليهما، وأكثر الخلق مواظبة على أحكامهما كما هو عادة السلف من آبائه، فما هذا حاله لا نصدقه عن جعفر مع ما خصه الله تعالى به من العلم الباهر والبصيرة النافذة في أحكام الشريعة.

الجواب الثاني: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «إنا أمة أميَّة لا نحسب ولا نكتب، وإن الشهر يكون هكذا وهكذا وهكذا» ثلاث مرات «ويكون هكذا وهكذا وهكذا»، وقبض إبهامه في الثالثة يشير بالأولى إلى ثلاثين وفي الثانية إلى تسعة وعشرين[1].

---

(١) رواه أبو داود في سننه برقم [٢٣١٩] قال: حدثنا سليمان بن حرب، حدثنا شعبة عن الأسود بن قيس، عن سعيد بن عمرو -يعني: ابن سعيد بن العاص- عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا وهكذا» وخنس سليمان أصبعه في الثالثة، يعني: تسعاً وعشرين وثلاثين. قال في الهامش: أخرجه البخاري في كتاب الصوم برقم [١٩١٣]، ومسلم في كتاب الصيام برقم [٢٥٠٨]، والنسائي في كتاب الصيام برقم [٢١٣٩ و٢١٤٠]. اهـ ٢/ ٤٠٦.

وعن ابن مسعود أنه قال: ما صمنا رمضان على عهد رسول الله ﷺ تسعة وعشرين أكثر من ما صمناه ثلاثين[1].

الجواب الثالث: ما تواتر من عمل أئمة العترة وفقهاء الأمة والصدر الأول من الصحابة والتابعين بعدهم، على العمل على الرؤية في الفطر والصوم، وعلى النقصان في رمضان والتمام، وهذا كله يدل على أن عملهم إنما هو على المشاهدة دون الحساب، ومن عمل على النقصان والتمام فإنما يعول على الرؤية وانفصال القمر عن الشمس، وذلك لا يكون إلا بالمشاهدة والرؤية دون غيرها.

فحصل من مجموع ما ذكرناه بطلان مقالتهم هذه في تعويلهم على العمل على الانفصال للقمر بالحساب دون المشاهدة بما ذكرناه من هذه الأدلة، وأنهم لم يصنعوا شيئاً في مخالفة ما ذكرناه من الأدلة الشرعية، والتعويل على أدلة موهومة ليس لها حاصل ولا ثمرة لها ولا طائل.

الفرع الثاني: في بيان مسائل تتشعب عن الرؤية، وجملتها خمس مسائل.

المسألة الأولى: وإن أصبح المسلمون يوم الثلاثين من شعبان وهم يظنون أنه من شعبان، فالذي يأتي على رأي الهادي والقاسم: أنهم إذا نووا الصوم أجزأهم، وهو محكي عن أبي حنيفة، وبنوه على ما حكيناه عنهم من أن النية مجزية من النهار.

والذي يأتي على كلام المؤيد بالله ورأيه: أنه يلزمهم قضاؤه، وهو محكي عن الشافعي؛ لأن من شرط النية أن تكون من الليل. وقد مر المذهبان **والمختار** منهما والانتصار له فأغنى عن تكريره.

وإذا قلنا: بأنه يجب عليهم القضاء فهل يجب عليهم الإمساك في بقية اليوم أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه لا يجب عليهم الإمساك.

ووجهه: أنه أبيح لهم الفطر، فلا يلزمهم الإمساك بقية اليوم كالحائض إذا طهرت.

---

(١) جاء في (الجواهر)٢/ ٢٤٣ بلفظ: لما صمنا مع رسول الله ﷺ تسعة وعشرين أكثر مما صمنا ثلاثين. وللترمذي نحوه. وهو في مسند أحمد ١/ ٤٤١. وغيره.

وثانيهما: أنه يجب عليهم الإمساك؛ لأنه قد تحقق كونه يوماً من رمضان كما لو تحققوا بالشهادة من الليل، وهذا هو الذي يأتي على ظاهر المذهب، والأصح من قولي الشافعي.

ووجهه: أنه إنما أبيح له الإفطار بشرط أن لا يكون من رمضان، فلما تبين أنه منه وجب عليه الإمساك كما لو أكل متعمداً.

المسألة الثانية: وإذا قلنا بوجوب الإمساك عليه، فهل يكون صوماً شرعياً أم لا؟

فالذي يأتي على كلام الهادي: أنه يكون صوماً شرعياً مجزياً غير موجب للقضاء؛ لأنه قد استكمل شروط الصحة، فلهذا كان مجزياً عن الفرض.

وأما على رأي المؤيد بالله فيحتمل وجهين:

أحدهما: أنه لا يكون صوماً شرعياً؛ لأنه غير معتد به فهو كما لو أكل عامداً ثم أمسك.

وثانيهما: أنه يكون صوماً شرعياً؛ لأن بطلان النية حصل من غير تفريط بخلاف من أكل عامداً فإنه مفرط.

والمختار: أنه لا يكون فرضاً لعدم النية، ولا يكون نفلاً لأن زمان رمضان لا يصلح فيه النفل.

وهل يستحق ثواباً على الإمساك أم لا؟ فيحتمل أن يقال: إنه لا يستحق ثواباً؛ لأنه ليس صوماً شرعياً وليس فرضاً ولا نفلاً، ويحتمل أن يقال: إنه يستحق الثواب على الإمساك، وهذا هو الصحيح؛ لقوله تعالى: ﴿أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ﴾[آل عمران: ١٩٥]. وهذا فقد عمل وأمسك وامتثل الأمر في الإمساك.

المسألة الثالثة: وإذا رأى الهلال بالنهار فهل يكون لِلَّيْلَة المستقبلة أو يكون لليلة الماضية؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أنه يكون من الليلة المستقبلة، سواء كان قريباً قبل الزوال أو بعده، وهذا هو رأي الهادي والقاسم والمؤيد بالله وأبي طالب، وهو محكي عن أبي حنيفة و الشافعي ومالك ومحمد بن الحسن، وروي ذلك عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه وابن مسعود وأنس بن مالك.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[البقرة: ١٨٧].

ووجه الدلالة: هو أنه تعالى أمرنا بتمام الصوم، وهذا فقد حصل صائماً من أول اليوم بالنية والإمساك، فيجب إتمام صومه كما دلت عليه الآية.

المذهب الثاني: أنه إذا رأى الهلال بعد الزوال فهو من الليلة المستقبلة، وإن رآه قبل الزوال فهو من الليلة الماضية، وعليه الإفطار إذا كان هلال شوال، أو الصوم إذا كان هلال رمضان، وهذا هو رأي الناصر، ومحكي عن زيد بن علي وأبي عبد الله الداعي، ومحكي عن أبي يوسف والثوري وأبي حنيفة في رواية الحسن بن زياد.

والحجة على هذا: ما روي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه اتفق له ذلك في الكوفة، فرأى الهلال قبل الزوال في آخر رمضان فعيَّد وأفطر وأمر الناس بالخروج للصلاة.

ووجه الدلالة من الخبر من وجهين:

أحدهما: أن مثل هذا لا يكون إلا عن توقيف من جهة الرسول ﷺ؛ لأن الباب باب عبادة.

وثانيهما: أنه إنما فعل ذلك بمحضر من الصحابة المهاجرين والأنصار، ووافقوه على فعل الصلاة والإفطار فكان ذلك إجماعاً وإجماعهم حجة.

المذهب الثالث: أنه إن كان في أول الشهر ورؤي الهلال قبل الزوال فهو من الليلة الماضية وإن رؤي بعد الزوال فهو للمستقبلة. وإن كان في آخر الشهر فإن رؤي بعد الزوال فهو للمستقبلة، وإن رؤي قبل الزوال ففيه روايتان عنه[1].

الأولى: أنه يكون للماضية.

والثانية: أنه يكون للمستقبلة، وهذا هو المحكي عن أحمد بن حنبل.

والحجة على هذا: هو أنه إذا كان في أول الشهر فالأصل هو الإفطار، فإن كان قبل الزوال فهو

(١) عن أحمد بن حنبل كما سيأتي.

من الليلة الماضية، وإن كان بعد الزوال فهو من الليلة المستقبلة؛ لما رويناه من حديث أمير المؤمنين كرم الله وجهه. وإن كان في آخر الشهر فالأصل هو الصوم، فإن كانت رؤيته بعد الزوال فهو من الليلة المستقبلة، وإن كانت قبل الزوال كان فيه احتمال على أن يكون من الليلة الماضية أو يكون من المستقبلة.

والمختار: أنه إذا رأى الهلال بالنهار فهو يكون من الليلة المستقبلة، سواء كان قبل الزوال أو بعده وسواء كان في أول الشهر أو آخره، كما هو رأي الأكثر من أئمة العترة ومن وافقهم على ذلك.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روى أبو وائل شقيق بن سلمة قال: جاءنا كتاب عمر وهو يقول فيه: إن الأهلة يختلف حالها فيكون بعضها أكبر من بعض، فإذا رأيتم الهلال نهاراً فلا تفطروا حتى تمسوا إلا أن يشهد رجلان مسلمان أنهما رأياه بالأمس. ومثل هذا لا يصدر عن عمر إلا عن توقيف من جهة الرسول ﷺ.

ومن وجه آخر: وهو أن الأصل في معرفة أوائل الشهور إنما هو بمفارقة القمر للشمس، فإذا انفصل عنها فإنه يكون مدركاً لا محالة، والتعويل إنما هو على المشاهدة بعد الانفصال كما مر بيانه، وإذا كان الأمر كما قلناه من أن أمارة أول الشهر هو الانفصال فلا يمتنع أن يطلع الفجر والهلال مع الشمس أو قبلها، ولا يزال يتأخر في الدقائق والدرج حتى يكون مرئياً بعد الزوال، فلهذا كان مرئيا من الليلة المستقبلة في كل أحواله من غير اختلاف لما ذكرناه.

قال القاسم في من رأى هلال شوال: أحب إليَّ إتمام الصيام إلى الليل، وقال في موضع آخر: إذا رأى هلال شوال قبل الزوال فلا نرى له الإفطار، وإتمام الصوم أحب إلينا.

وحكي عن السيد أبي طالب أنه قال: إذا رؤي هلال رمضان يوم الشك قبل الزوال لم يتغير حكمه في أنه مشكوك فيه. وهذا جيد؛ لأنه يحتمل أن يكون الهلال طلع عند الفجر مفارقاً فيكون اليوم من رمضان، ويحتمل أن يكون طلع الفجر وهو مع الشمس أو قبلها فيكون اليوم من شعبان، فلهذا كان الشك باقياً لما ذكر.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إذا رؤي الهلال قبل الزوال فهو من الليلة الماضية، ولا يفترق الحال بين أول الشهر وآخره، كما حكي عن الناصر وزيد بن علي ومن تابعهما؛ لما روي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه اتفق له ذلك فأفطر وأمر الناس بالخروج لصلاة العيد.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فقد روينا عنه ما يخالف هذه الرواية من أنه تكون رؤية الهلال قبل الزوال من الليلة المستقبلة، وهذه الرواية هي المعمول عليها؛ لأنها موافقة لظاهر الآية التي أوردناها حجة.

وأما ثانياً: فلأن هذه حكاية فعل لا ندري كيف وقع، ولعله عمل في الإفطار والعيد على حصول الشهادة بالهلال في الليلة الماضية فعمل عليه دون الرؤية.

قالوا: يفترق الحال بين أول الشهر وآخره، فإذا كان الهلال مرئياً قبل الزوال فهو من الليلة المستقبلة، وإن كان في آخره فهو من الليلة الماضية، كما حكي عن أحمد بن حنبل.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما قاله قول ثالث؛ لأن الأمة على قولين فمنهم من قال: يكون من الليلة الماضية إذا رؤي قبل الزوال، ومنهم من قال: يكون من الليلة المستقبلة، فقول من قال بالفرق بين أول الشهر وآخره يكون لا محالة قولاً ثالثاً، وهو مخالف لما أجمعوا عليه فلا تعويل عليه.

وأما ثانياً: فلأن ما قاله تحكم لا دليل عليه ولا مستند له، فيجب التعويل على ما قلناه.

دقيقة: حكي عن الإمامين الهادي والمؤيد بالله أنه اتفق لهما رؤية هلال شوال قبل الزوال فأتما صومهما وأفطر الناس ولم ينكرا عليهم في الإفطار، فيؤخذ من سكوتهما فوائد خمس:

الفائدة الأولى: أن المسائل الاجتهادية لا معنى للنكير فيها على من فعلها ولهذا سكتا عن النكير لما كانت المسألة خلافية بين العلماء.

الفائدة الثانية: يدل من مذهبهما تصويب الآراء في المسائل الاجتهادية والمضطربات الفقيهة، ولهذا فإنه لم يقع منهما تخطئه لمن أفطر.

الفائدة الثالثة: يدل من مذهبهما على أن الإنسان يأخذ لنفسه بالعزيمة، وفي حق غيره يأخذ بالرخصة، ولهذا فإنهما أتما صومهما أخذاً بالأقوى، وتركا الناس على حالهم في الأخذ بالرخصة.

الفائدة الرابعة: يدل ذلك من مذهبهما على أن كل ما يتعلق بالعبادات فلا يجب على الرعية اتباع الإمام فيه، ولهذا فإنهما لم يوجبا على الناس اتباعهما في الصيام الذي تقوى في اجتهادهما بخلاف ما يتعلق بالسياسة والإيالة ومصالح الدولة فإنه يجب على الرعية الانقياد لأمر الإمام ومتابعته في ذلك من غير مخالفة، نحو بناء قلعة أو خندق أو درب أو غير ذلك مما يكون فيه قوة لأمره ونفوذ لحكمه، فلا يحل لهم مخالفته في ذلك؛ لأن المخالفة مما يوهي عزائمه ويضعف أمره، وهم مأمورون بخلاف ذلك.

الفائدة الخامسة: هو أن السكوت كافٍ في حق الخلق في الإفطار من غير حاجة إلى أمرهم بذلك؛ لأنه إذا كان الإفطار مخالفاً لاجتهادهما فلا ينبغي الأمر به؛ لأن الأفضل خلافه، ولكن السكوت يكون كافياً عن النكير من غير أمر لما قررناه. فهذه الفوائد مستنبطة من سكوتهما عن النكير في الإفطار.

المسألة الرابعة: إذا رؤي الهلال في بلدة ولم يُر في بلد آخر نظرت، فإن كانا متقاربين وجب الصوم على الجميع؛ لأنهما في حكم البلدة الواحدة، وإن كانتا متباعدتين فهل يلزم الصوم أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن الصوم لازم لأهل البلدة التي لم يُر فيها الهلال؛ لأنهما بلدتان، فإذا لزم الصوم في إحداهما لزم في الأخرى كما لو كانتا متقاربتين، ومقدار القرب: أن لا يجب القصر ومقدار البعد: أن يكون القصر متوجهاً.

وثانيهما: أن الصوم غير لازم، وهذا هو الأقرب على المذهب.

والحجة على هذا: ما روى كريب[1] مولى ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: أرسلتني أم الفضل بنت الحارث من المدينة إلى معاوية في الشام فقدمت الشام فقضيت حاجتي بها، واستهل علي رمضان ليلة الجمعة، ثم قدمت المدينة في آخر الشهر، فسألني عبد الله بن عباس وذكر الهلال فقال: متى رأيتم الهلال؟ فقلت: ليلة الجمعة، فقال لي: أنت رأيته؟ فقلت: نعم، ورآه الناس وصاموا وصام معاوية، فقال: لكنا رأيناه ليلة السبت ولا نزال نصوم حتى نكمل العدة أو نراه، فقلت له: ألا تكتفي برؤية معاوية وصيامه؟ فقال: لا، هكذا أمرنا رسول الله ﷺ، فما هذا حاله نص في أنه لا يلزم الصيام بصيام أهل القطر والإقليم الآخر.

وإذا قلنا بأنه ينقطع الحكم في العمل عن البلدة الأخرى ويعملون على ما يصح عندهم من رؤية أو شهادة فبأي شي يكون الانقطاع؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن الانقطاع بأن يكون أحدهما إقليماً والآخر إقليماً آخر؛ لأن الأقاليم في أنفسها ينقطع بعضها عن بعض.

وثانيهما: أن يكون الانقطاع بأن يكون أحدهما سهلاً والآخر جبلاً؛ لأنها إذا كانت على هذه الصفة اختلفت فيها المطالع والمغارب وهذا هو الأقرب، وعلى هذا تكون بغداد والكوفة والبصرة سهلية لا تختلف فيها المطالع والمغارب، فعلى هذا تكون رؤية بعضهم رؤية للآخرين، ويكون العراق والحجاز وخراسان وجيلان وديلمان كلها جبلية تختلف فيها المطالع والمغارب فلا تكون رؤية بعضهم رؤية للآخرين.

المسألة الخامسة: اعلم أنه لا خلاف بين أئمة العترة، القاسمية والناصرية، وبين الفقهاء أبي

---

(١) كريب بن أبي مسلم الهاشمي، مولاهم، أبو رشدين. أدرك عثمان وروى عن مولاه ابن عباس وأمه أم الفضل وأختها ميمونة بنت الحارث وعائشة وام سلمة وأم هانئ بنت أبي طالب وغيرهم. روى عنه: ابناه محمد ورشدين وسليمان بن يسار وأبو سلمة بن عبد الرحمن وغيرهم. قال ابن حجر: قال ابن سعد: كان ثقة حسن الحديث، وقال النسائي: ثقة. وقال زهير بن معاوية عن موسى بن عقبة: وضع عندنا كريب حمل بعير من كتب ابن عباس. قال الواقدي وآخرون: مات بالمدينة سنة ٩٨ في آخر ولاية سليمان بن عبد الملك. وذكره ابن حبان في (الثقات). انتهى بتصرف من (تهذيب التهذيب)٨/ ٣٨٨.

حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه ومالك، وغيرهم من فقهاء الأمة، على أن الهلال إذا رؤي بعد الزوال فإنه يكون من الليلة المستقبلة، وإنما يحكى الخلاف عن الإمامية، فإنهم زعموا أن الهلال إذا رؤي قبل الشفق فإنه يكون من الليلة الماضية كما لو رؤي بعد طلوع الفجر أو بعد طلوع الشمس في كونه معدوداً من رمضان في أوله أو يكون معدوداً من شوال في آخره في وجوب الفطر والتعييد.

والمختار: ما عول عليه أئمة العترة وعلماء الأمة من كونه معدوداً من الليلة المستقبلة، إما من رمضان فيجب صومه، وإما من شوال فيجب فطره، وعمدتنا في ذلك وجهان:

أحدهما: أنه إذا رؤي بعد الزوال فالظن غالب بأنه طلع من يومه قبل الشمس أو مقارناً لها، ومتى كان الأمر فيه كما قلناه فهو من الليلة الماضية ولا يكون من التالية إلا بانفصاله عن الشمس، فإذا لم ير قبل الزوال فلم ينفصل، وإذا رؤي بعد الزوال فإنه يأخذ في التأخر عن الشمس بعد زوالها لما يأتي من الليلة المستقبلة، فلهذا كان معدوداً من الليلة الآتية.

وثانيهما: أن الإجماع منعقد من الأئمة والفقهاء على أنه من الليلة الآتية إذا رؤي بعد الزوال فلا وجه للخلاف منهم بعد انعقاد الإجماع، والإجماع سابق على خلافهم، فلهذا لم يعتبر كلامهم بخلافهم بعد انعقاده.

قاعدة: اعلم أن الخبر الذي رواه ابن عمر عن الرسول ﷺ وهو قوله: «إذا غرب الهلال قبل الشفق فهو لليلة، وإن غرب بعد الشفق فهو لليلتين»، وقد ذكرنا من قبل أن هذا الخبر قد أورده أهل الحساب والتنجيم محتجين به على أن التعويل إنما هو على المفارقة للقمر للشمس ولا اعتبار بالرؤية، ورددنا مقالتهم، وأن الخبر ليس فيه دلالة على ما زعموه، وإذا كان سنده صحيحاً برواية ابن عمر وهو ثقة مقبول خبره باتفاق العلماء وأهل الرواية لا تخفى عدالته، ومتنه صحيح لا خلل في ألفاظه وفي فصاحته وبلاغته، وإذا كان حاله كما ذكرناه، حصل فيه فائدتان:

الفائدة الأولى: دلالته على بطلان مذهب أهل التنجيم من أن الصوم والإفطار معلقان على المفارقة دون الرؤية فإن ظاهره ليس فيه دلالة على ما توهموه من ذلك، بل دلالته على تعليق

الصوم والإفطار بالرؤية والمشاهدة أولى وأحق؛ لأنه لم يقدر غروبه قبل الشفق وبعده إلا تعريفاً للصوم والإفطار.

الفائدة الثانية: هو أنه إذا وقع الشك في الهلال هل انفصل عن الشمس في هذه الليلة فيكون أوله غداً، أو كان انفصاله بالأمس فيكون أوله اليوم؟ وسواءً كان وقوع الشك في أول الشهر أو في آخره للصوم والإفطار، فلما كان الأمر كما قلناه فالرسول ﷺ رفع الشك فيه بقوله: «إذا غرب الهلال قبل الشفق فهو لليلة، وإن غرب بعد الشفق فهو لليلتين». فهذا الكلام يكشف الغمة ويزيل اللبس عند وقوع الشك في إهلال الهلال، وقد خبرنا ذلك وسبرناه فوجدناه من أقوى الأمارات على ما ذكره الرسول ﷺ من أنه إذا كان ابن ليلة فإن أمارة ذلك غيبوبته قبل الشفق، وإن كان ابن ليلتين فإنه يغيب بعد الشفق، وعلى هذا تكون أمارة شرعية يعمل عليها في الصوم والإفطار لقوتها وإطرادها واستنادها إلى الرسول ﷺ كاستناد سائر العلامات الشرعية في أوقات العبادات وأنواع التعبدات. وقد نجز غرضنا من إثبات الهلال بالرؤية.

الفرع الثالث: في بيان اثباته بالشهادة.

اعلم أنه لا خلاف بين أئمة العترة وفقهاء الأمة على وجوب العمل في الإفطار والصوم إذا تواتر الخبر برؤية الهلال؛ لأن التواتر نازل منزلة الرؤية لأمرين:

أما أولاً: فلأن التواتر مستند إلى المشاهدة وهي من شرط صحته.

وأما ثانياً: فلأن التواتر يورث العلم، كما أن الرؤية تورث العلم، وليس لحصول العلم بالتواتر حد في العدد، وإنما يستدل بحصول العلم على العدد، فكم من عدد لا يورث علماً، ولهذا فإن المخبر الواحد يحرك الظن ويوجبه، ثم يحصل مخبر ثان وثالث فلا يزال يزداد في القوة حتى يحصل العلم بذلك المخبر، فإذا لم يحصل هناك تواتر وجب العمل على الشهادة، وتتعلق بالشهادة مسائل عشر:

المسألة الأولى: اعلم أنه لا خلاف بين أئمة العترة والفقهاء في وجوب العمل على الشهادة في الصوم والإفطار؛ لأنها بينة شرعية يعمل عليها في العبادات والمعاملات والخصومات، فأما صوم

رمضان فهل يعتبر فيه العدد في الشهادة أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أنه يعتبر فيه العدد في الشهادة، فلا يقبل فيه إلا شاهدان عدلان، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الشافعي في البويطي، وهو قول مالك والليث والأوزاعي والثوري.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «إذا شهد ذوا عدلٍ أنهما رأيا الهلال فصوموا وافطروا»[1].

وروي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه قال: إذا شهد ذوا عدل أنهما رأيا الهلال فصوموا وافطروا، وهذا بعينه هو الحديث الذي رويناه عن الرسول ﷺ ازداد قوة بروايته له، وهو إنما يأخذ من جهة الرسول ﷺ، فكلامهما يخرج من مشكاة واحدةٍ.

المذهب الثاني: أنه يقبل فيه خبر الواحد العدل، وهذا هو المحكي عن الشافعي في القديم والجديد، ومحكي عن أحمد بن حنبل وابن المبارك.

والحجة على هذا: ما روى ابن عمر رضي الله عنه أنه قال: تراءى الناس الهلال مع الرسول ﷺ فرأيته، فأخبرته فصام وأمر الناس بالصيام. فهذا نص في جواز العمل بخبر الواحد في صوم رمضان.

المذهب الثالث: أن السماء إذا كانت مغتمة بالسحاب، قُبِلَ فيه خبر الواحد، وإن كانت مصحية لم يقبل إلا جماعة ولا يقبل فيه اثنان، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو أنها إذا كانت مصحية فمن البعيد أن ينفرد بالرؤية واحد أو اثنان من غير مانع يمنع الرؤية، فلأجل هذا لم يقبل فيه إلا جماعة.

وأما إذا كانت السماء معتلة بالسحاب فإنه لا يبعد أن ينفرد بالرؤية الواحد العدل، ويعمل

(١) رواه في (الجواهر) عن الحسن أو الحسين بن الحارث الجدلي - من جديلة قيس- أن أمير مكة قال: عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسك لرؤيته فإن لم نره وشهد شاهدا عدل نسكنا بشهادتهما. أخرجه أبو داود مع الزيادة ذكر فيها أن الأمير هو الحارث بن حاطب.

عليه لأجل ما حصل من الاعتلال في السماء. وأصحاب أبي حنيفة وهو أكثر تعويلهم على الرأي، ولهذا فإنه يقال لهم: أهل الرأي.

والمختار: هو وجوب الصوم في رمضان بقول الواحد العدل، وتدل على ذلك حجج أربع:

الحجة الأولى: ما روى ابن عباس رضي الله عنه أن أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إني رأيت الهلال، فقال له: «اتشهد أن لا إله إلا الله وأني محمد رسول الله» فقال له: نعم، فقال الرسول: «قم يا بلال فناد في الناس أن يصوموا غداً»[1] فهذا نص في وجوب الصوم بقول الأعرابي.

الحجة الثانية: ما روى ابن عمر رضي الله عنه أنه رأى الهلال وحده، فأخبر الرسول ﷺ برؤيته له، فأمر الناس بالصوم، فظاهر الخبر أن الرسول إنما عول على قوله لا غير.

الحجة الثالثة: هو أن الاعتبار في أبواب العبادات إنما هو على غلبات الظنون، فإذا غلب الظن بصدق الواحد في الصوم وجب، كما يغلب الظن بقول الشاهدين.

ومن جهة أن مستند الظن في وجوب العمل في الطهارات والنجاسات إنما هو بقول الواحد، فلهذا وجب التعويل عليه في الصوم أيضاً.

الحجة الرابعة: هو أن الطريق فيه إنما هو طريق الخبر دون طريق الشهادة، فلهذا لم يجب فيه اعتبار العدد، وإذا لم يكن طريقه طريق الشهادة وجب العمل فيه على قول الواحد، كما أشرنا إليه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «إذا شهد ذوا عدل أنهما رأيا الهلال فصوموا وافطروا». وعن أمير المؤمنين مثله.

---

(١) هذا الحديث مشهور، أورده في (نيل الأوطار) عن عكرمة عن ابن عباس، ورواه الخمسة إلا أحمد. قال: ورواه أحمد أيضاً من حديث حماد بن سلمة عن سماك عن عكرمة مرسلاً. وفي المصدر: عن ربعي بن حراش عن رجل من أصحاب النبي ﷺ قال: اختلف الناس في آخر يوم من رمضان فقدم أعرابيان فشهدا عند النبي ﷺ بالله لأهل الهلال أمس عشية، فأمر رسول الله ﷺ الناس أن يفطروا. رواه أحمد وأبو داود. وزاد في رواية: وأن يغدوا إلى مصلاهم. إهـ. ٤/ ١٨٨.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنا نقول بموجب الخبرين، فإنا نوجب الصوم والإفطار بالشاهدين، وليس فيهما تعرض لفساد العمل بخبر الواحد.

وأما ثانياً: فلأنا إذا عملنا على خبر الواحد كان فيه جمع بين الأخبار التي وردت في خبر الواحد وفي شهادة الشاهدين، وإذا عملنا بقول الشاهدين كان فيه اسقاط لخبر الشاهد الواحد، فلهذا كان العمل عليه أحق وأولى.

قالوا: يجوز قبوله إذا كانت السماء معتلة بالغيم، كما حكي عن أبي حنيفة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلم يفصل الخبران اللذان رويناهما عن ابن عباس وابن عمر بين أن تكون السماء معتلة أو مصحية.

وأما ثانياً: فلأنه إذا جاز قبول قول الشاهدين مع الصحو جاز قبول قول الواحد مع الصحو من غير تفرقة بينهما.

المسألة الثانية: وهل يكون طريقه طريق الشهادة أو طريق الخبر؟

والمختار على المذهب: أن طريقه طريق الخبر؛ لأن الرسول ﷺ في حديث ابن عمر لم يعتبر العدد، وفي حديث ابن عباس لم يعتبر العدالة في قبول قول الأعرابي، وإذا قلنا بأن طريقه الخبر فلا يعتبر فيه لفظ الشهادة ويكفي لفظ الخبر، ولا يعتبر فيه العدد كما مر بيانه، ولا تعتبر فيه العدالة الباطنة، وتعتبر فيه العدالة الظاهرة؛ لأن الرسول قبل خبر الأعرابي من غير سؤال وبحث عن عدالته. ويقبل فيه قول المرأتين لأنهما بمنزلة رجل واحد، و يقبل قول العبد إذا كان عدلاً، ولا يقبل فيه قول الصبي والمجنون والمعتوه، ويقبل قول المرأة وحدها كما يقبل خبرها عن الرسول ﷺ، فإنا قبلنا حديث عائشة وأم سلمة وحفصة وغيرهن من النساء. ويقبل قول الخنثى إذا كان عدلاً؛ لأنه لا يخلو من أن يكون رجلاً أو امرأة، وعلى كلتا الحالتين يجوز قبول

خبره في الصوم والإفطار، ولا يفتقر إلى سماع الحاكم كما تفتقر الشهادة إلى سماعه؛ لأنه خبر وليس شهادة كما قررناه، وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر: أن طريقه طريق الشهادة.

والحجة عليه ما ذكرناه من حديث ابن عمر وابن عباس.

قال المؤيد بالله: ولو قال رجل كبير من العلماء: قد صح عندي رؤية الهلال، جاز العمل على قوله، وهكذا إذا قال الحاكم: صح عندي رؤية الهلال، وهو أحق من قول المفتي؛ لأن الحاكم ملزم والمفتي ليس ملزماً.

المسألة الثالثة: وإذا قلنا بأن طريقه الخبر فهل يكفي في اليوم الصحو شاهدان أو شاهد واحد، أو لا يكفي إلا جماعة؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يكفي فيه الشاهدان والشاهد الواحد عند من اعتبره كما هو المختار، وهذا هو رأي الهادي والناصر، ومحكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: ما رويناه من الأخبار، فإنها دالة على عدم الفصل في قبول خبر الواحد والاثنين، سواء كانت مصحية أو مغتمة.

ومن طريق القياس: وهو أنها شهادة على رؤية الهلال فوجب أن تكون مقبولة كما لو كانت السماء معتلة بالغيم.

المذهب الثاني: المنع من قبول خبر الواحد والاثنين مع الصحو،وهذا هو رأي المؤيد بالله ومحكي عن الصادق جعفر وهو محكي عن أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو أنه يستحيل في مطرد العادة أن ينفرد الواحد والاثنان برؤية الهلال من بين سائر الخلق دون الباقين مع صحة الابصار وارتفاع الموانع وتوفر الدواعي إلى طلب الهلال، ويشهد لما ذكرناه بالصحة هو أنه يستحيل سقوط الخطيب من المنبر في يوم الجمعة وينقله الواحد والاثنان دون سائر الناس، فكما أن هذا محال فهكذا ما ذكرناه في الهلال.

والمختار: هو الجواز، كما هو رأي الهادي والناصر ومن تابعهما.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الرسول ﷺ حين عرض ذكر الشهادة على الهلال لم يتعرض لحال السماء في الصحو والاعتلال بالغيم، وفي هذا دلالة على أن حال السماء غير معتبر، وهو أن [شهادة][1] الشاهدين والشاهد الواحد يجب العمل عليها في الصحو والغيم في الإفطار والصوم، فأما ما قالوه من سقوط الخطيب يوم الجمعة من المنبر فليس حاله يماثل ما نحن فيه؛ لأن أبصار أهل الجامع كلها شاخصة إلى الخطيب، فيستحيل أن يخفى سقوطه على أهل الجامع بخلاف حال الهلال، فإنه ربما يعرض الشفق فيبهر نور القمر عن الرؤية، وربما يعرض ضعف أبصار بعض المبصرين عن ادراك القمر مع البعد العظيم، وربما يكون كل في حاجة نفسه فلا يلتفت أحد إلى رؤية الهلال لاكتفائه بغيره، وإذا كانت هذه الأمور محتملة فلا وجه لابطال العمل على الشاهدين والشاهد الواحد بالأمور المحتملة، وأيضاً فإذا جاز أن يراه جماعة دون جماعة مع ارتفاع الموانع وتوفر الدواعي جاز أن يراه الواحد والإثنان دون غيرهما.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: يستحيل في مطرد العادة أن يراه الواحد والاثنان من دون غيرهما مع زوال الموانع وتوفر الدواعي.

قلنا: هذا ممكن لما ذكرناه من تلك العوارض في حق الهلال، وأوضحنا الفرق بين الهلال وبين سقوط الخطيب من المنبر فلا وجه لتكريره.

المسألة الرابعة: وإذا قلنا بقبول المخبر الواحد برؤية هلال رمضان، فصاموا وتغيمت السماء في آخر الشهر ولم يروا الهلال، فهل يفطرون أم لا؟

فحكي عن بعض أصحاب الشافعي: بطلان الإفطار؛ لأنهم لو أفطروا لكانوا قد أفطروا بشاهد واحد وهو ممنوع كما سنقرره.

---

(١) في الأصل: وهو أن العمل على الشاهدين....إلخ.

والمختار: وجوب الإفطار، وهو محكي عن أبي حنيفة والشافعي؛ لقوله ﷺ: «فإن غم عليكم فاكملوا العدة ثلاثين» وهاهنا قد كملت العدة، فلهذا وجب الإفطار.

فأما قولهم: لو أفطروا لكان إفطارهم بشاهد واحد.

قلنا: إن الممنوع أن يكون الإفطار بشاهد واحد على جهة القصد، وهاهنا إفطارهم على جهة التبع لوجوب الصوم، وهذا كما نقوله في أن النسب لا يكون ثبوته بشهادة النساء قصداً، ولو شهدت امرأتان بالولادة ثبت النسب على جهة التبع لثبوت الولادة.

وإن شهد شاهدان على هلال رمضان فصاموا ولم يروا الهلال في آخر الشهر والسماء مصحية، فحكي عن أبي بكر بن الحداد من أصحاب الشافعي: أنهم لا يفطرون؛ لأن عدم الهلال مع الصحو يقين والحكم بالشاهدين ظن واليقين مقدم على الظن.

والمختار: وجوب الإفطار من جهة أن شهادة الإثنين قد ثبت بها الصوم، فيجب ثبوت الإفطار بها.

المسألة الخامسة: وأما هلال شوال فهل يثبت بشاهد أو لابد فيه من شاهدين؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لابد فيه من اعتبار شاهدين إذا لم يكن ثابتاً بطريق الرؤية أو بطريق التواتر، ولا يجوز ثبوته بشاهد واحد، وهذا هو المحكي عن أئمة العترة وفقهاء الأمة.

والحجة على هذا: ما روي عن طاؤوس أنه قال: دخلت المدينة وفيها ابن عباس وابن عمر، فجاء رجل إلى الوالي فشهد عنده على هلال رمضان، فأرسل إليهما فقالا: كان رسول الله ﷺ يصوم بشهادة الواحد ولا يقبل في الفطر إلا شاهدين.

المذهب الثاني: محكي عن أبي ثور أنه يجوز العمل فيه بشاهد واحد، كما جاز في هلال رمضان.

والمختار: هو الأول، ولا يبعد أن يكون أبو ثور مخالفاً للإجماع من جهة الصدر الأول والتابعين؛ ولأن هذه شهادة على حكم شرعي فوجب فيها اعتبار العدد كسائر الشهادات.

المسألة السادسة: ومن رأى هلال رمضان وحده فعرض على الحاكم فرده ولم يقبله، فهل يجب عليه أن يصوم؟ وإن جامع في هذا اليوم فهل تجب عليه الكفارة على رأي من يوجبها عليه أم لا؟

فالظاهر من مذهب أئمة العترة وهو محكي عن الفقهاء أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه وغيرهم من علماء الأمة: أنه يجب عليه الصوم؛ لقوله ﷺ: «صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته» وهذا قد رآه.

وحكي عن أبي حنيفة أنه قال: يلزمه الصوم، وإن جامع فيه لم تلزمه الكفارة.

وحكي عن الحسن البصري وأبي ثور وعطاء وإسحاق بن راهويه: أنه لا يلزمه الصوم؛ لأن الحاكم إذا رد [شهادته][1] لم يكن الصوم لازماً له؛ لما له من الولاية على الرد.

والمختار: وجوب الصوم عليه؛ لأنه عنده من رمضان بيقين، فلهذا كان الصوم لازماً له، فأما الكفارة إذا جامع فيه، فسيأتي ذكر تقرير الخلاف فيه، فمن قال بوجوبها أوجبها عليه في هذا اليوم؛ لأنه متحقق من رمضان عنده، ومن منعها لم يوجبها عليه كما لو كانت في وسط الشهر.

وإن رأى هلال شوال وحده، فهل يجب عليه الإفطار أم لا؟ فيه قولان:

فالقول الأول: وجوب الإفطار، وهذا هو الظاهر من مذهب العترة، وهو محكي عن الفريقين الحنفية والشافعية.

والحجة عليه: قوله ﷺ: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» وهذا فقد رآه فوجب عليه الإفطار.

القول الثاني: أنه لا يجوز له الإفطار، وهذا هو المحكي عن مالك وأحمد بن حنبل؛ لقوله ﷺ: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم» وهذا تلحقه تهمة بالإفطار وينسب إلى قلة الدين.

والمختار: هو وجوب الإفطار عليه، ولكنه يكون خفية تجنباً للقالة؛ لئلا يعرض نفسه للقالة

(١) في الأصل: لأن الحاكم إذا منعه عن القبول.

والتهمة؛ لأنه قد تيقن أنه من شوال، فلهذا وجب عليه الإفطار وحل له الأكل، كما لو ثبت الإهلال بالبينة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: التهمة تلحقه بالإفطار، وقد نهى عنه[1] الرسول ﷺ.

قلنا: الإفطار واجب عليه؛ لأنه يوم العيد فلا يجوز له صومه. وأما التهمة فهي زائلة بالإفطار في خفية.

قال المؤيد بالله: ولو أخبر رجل عن رجلين أنهما رأيا الهلال، لم يتم ذلك ولم تكن شهادة؛ لما لم يكمل العدد، ويجب على الرجل الإفطار والصوم لما كمل العدد في ذلك في حقه دون غيره.

وقال أيضاً: وإذا سمع رجل من إنسان ثقة أنه رأى هلال شعبان يوم كذا ثم خرج إلى موضع آخر فسمع مثل ذلك من رجل آخر، جاز العمل على قولهما. و هذا جيد؛ لأن العدة قد كملت؛ لأن طريقه طريق الخبر وإن اعتبر فيه العدد كما مر بيانه.

المسألة السابعة: قال الهادي في (الأحكام): وإذا غم هلال شهر رمضان عُدَّ من شعبان تسعة وعشرون، ويصام يوم الثلاثين؛ لأن صوم يوم الشك أولى من إفطاره. وإن غم هلال شوال عُدَّ من رمضان ثلاثون يوماً لا محالة؛ لما روى ابن عباس رضي الله عنه عن الرسول ﷺ أنه قال: «صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فاكملوا العدة ثلاثين»، ولن يكون الإكمال إلا بما ذكرناه؛ لأن الشهر لا يزيد على ثلاثين يوماً واحداً.

وقوله: ويصام لرمضان أحد وثلاثون يوماً وجوباً، وهذا غير محتاج إليه؛ لأن الشهر لا يزيد على ثلاثين يوماً، والغرض بإكمال العدة ثلاثين من حين التحقق لأوله، ويوم الشك لا يكون من حسابه. وإذا كان الأمر كما قلناه وجب أن تكون العدة ثلاثين بعد صيام يوم الشك لأنه مستحب غير واجب، وإنما الواجب ما عداه، فإذاً لا وجه لإيجاب الصوم أحداً وثلاثين على التقرير الذي لخصناه.

---

(١) يقصد، وقد نهى ﷺ عن التعرض للتهمة.

قال المؤيد بالله: فإذا تقادمت الرؤية لأهلة ماضية ودام الغيم أشهراً كثيرة فإنه يرجع إلى التحري دون العدد، وكان الحكم في ذلك كالحكم فيمن أسر في دار الحرب. وأراد بقوله: يتحرى. أنه ينظر في كبر الهلال وصغره وتأخر غروبه في كون البدر والبياض ويتحرى في ذلك ليعرف وقت إهلاله ويغلب على ظنه.

نعم.. وأقوى ما يعول عليه من الأمارات ما ذكرناه من حديث ابن عمر، إذا غرب الهلال قبل الشفق فهو لليلة، وإن غرب بعد الشفق فهو لليلتين، فهذه أمارة قوية في التحري إذا لم يكن الهلال مرئياً، وإنما كانت قوية أقوى من غيرها لنص الرسول ﷺ على ذلك، بخلاف غيرها من الأمارات فإنه لا نص فيها، وإنما قلنا بوجوب التحري لقوله ﷺ: «إذا أمرتم بأمرٍ فأتوا به ما استطعتم». ولما فقدت الرؤية للهلال وجب العدول إلى ما ذكرناه من التحري؛ لأن فيه تغليباً للظن، فلهذا وجب العمل عليه.

المسألة الثامنة: حكي عن القاضي أبي الطيب الطبري و أبي العباس بن سريج، وكلاهما من من أصحاب الشافعي: أن كل من كان عارفاً بالحساب في منازل القمر وكان عنده أن غداً من رمضان، أو أخبره من هو عارف بذلك من طريق سير القمر في منازله، فإنه يجزيه الصوم من غير رؤية للهلال، وهذا فاسد لأمور ثلاثة:

أما أولاً: فلأن ما ذكراه مخالف لنصوص الشافعي في تعويله على الرؤية في الصوم والإفطار، ومخالف لما عليه الأكثر من أصحابه، وإنما تعويلهم على ما قررناه من الرؤية.

وأما ثانياً: فلأنا قد أبطلنا ما قاله أهل الحساب في تعويلهم على ما عولوا من سير القمر في منازله، وإعراضهم عن الرؤية التي نص عليها صاحب الشريعة صلوات الله عليه.

وأما ثالثاً: فلأن التنجيم ومقادير الحساب لا مدخل لهما في باب العبادات، ولا يتعلق بهما حكم من أحكام الشريعة في التحليل والتحريم، وإنما التعويل على ما كان مأخوذاً من كتاب الله وسنة رسوله دون ما عداه، ولا يليق بأهل العلم والدين وأهل البصائر من المسلمين تحكيم أهل التنجيم في أحكام الشرع في حالة من الحالات.

المسألة التاسعة: وهل يكون شهر رمضان تاماً وكاملاً، وتارة ناقصاً، أو لا يكون إلا كاملاً في العدد؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يكون كالشهور في الكمال تارة وفي النقصان أخرى، فمرة يكون ثلاثين يوماً ومرة يكون تسعة وعشرين، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن جميع الفقهاء.

والحجة على هذا: ما روى زيد بن علي عن الرسول ﷺ أنه قال: «الشهر ثلاثون يوماً، والشهر تسعة وعشرون يوماً»[1]، وهذا نص فيما نريده.

المذهب الثاني: أنه لا يكون إلا كاملاً في العدة ثلاثين يوماً، وهذا هو المحكي عن الإمامية، ولا يجوز نقصانه عن هذه العدة.

والحجة على ما قالوه: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «شهرا عيد لا ينقصان»[2] وأراد به رمضان وذا الحجة لأنهما شهرا العيد، ولأنه متميز عن سائر الشهور بالكمال والفضل، فيجب إتمامه.

والمختار: جواز الكمال والنقصان عليه كسائر الشهور، كما قاله أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روى عبد الله بن مسعود أنه قال: طالما صمنا على عهد رسول الله رمضان تسعة وعشرين أكثر مما صمنا ثلاثين.

وروى أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «كم مضى من الشهر؟» فقلنا: اثنتان وعشرون، وبقيت ثماني، فقال: «مضى اثنتان وعشرون وبقيت سبع»[3] ينبه إلى أن الشهر عدته تسعة وعشرون يوماً، ولأنه شهر من الشهور فجاز دخول الكمال والنقصان فيه كسائر الشهور.

---

(١) وفي (الاعتصام) ٢/ ٣١٢ نقلاً عن أمالي أبي طالب بسنده عن زيد بن عليه عن أبيه عن جده عن علي عليه السلام قال: قال النبي ﷺ: «الشهر تسعة وعشرون والشهر ثلاثون، صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين».

(٢) روي عن أبي بكرة: أن رسول الله ﷺ قال: «شهرا عيد لا ينقصان رمضان وذو الحجة». أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي. وهو في سنن ابن ماجة١/ ٥٣١ ومسند أحمد ٥/ ٤٧ وغيرهما.

(٣) رواه أحمد في (المسند) ٢/ ٢٥١ وابن خزيمة ٣/ ٣٢٦ وابن حبان ٦/ ٢٨٩ والبيهقي في (الكبرى)٤/ ٣١٠.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «شهرا عيد لا ينقصان».

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الغرض أنهما لا ينقصان في الحكم فيما كان متعلقاً بهما من الأحكام الشرعية؛ لأن أحدهما ميقات للصوم والآخر ميقات للحج، فالغرض أن أحكامهما غير ناقصة عما هي مشروعة عليه.

وأما ثانياً: فلأن المقصود من الخبر أنهما لا ينقصان معاً ولا يكملان معاً، وإنما يكمل أحدهما وينقص الآخر، ويجوز كمالهما جميعاً ونقصانهما جميعاً كسائر الشهور من غير مخالفة.

قالوا: قال الله تعالى: ﴿وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ﴾[البقرة: ١٨٥] وأراد بالعدة: إكمال الشهر ثلاثين؛ لأنها كمال عدة الشهور.

قلنا: الغرض هو إكمال العدة على ما يهل الشهر به، سواء كان ثلاثين أو تسعة وعشرين، كما أن إكمال المغرب تأديتها ثلاث ركعات، وإكمال العشاء تأديتها أربع ركعات، وإكمال الفجر ركعتين، فالقصد هو إكمال العدة على ما تقتضيه حالته المشروعة، وليس الغرض إكمال العدة ثلاثين كما زعموا.

المسألة العاشرة: في صوم يوم الشك.

اعلم أن يوم الشك إنما يكون يوم شك بشرطين:

أحدهما: أن يكون يوم الثلاثين من شعبان.

وثانيهما: -أن تكون يوم[1] الثلاثين- السماء معتلة بالغيم، فإن كانت صافية لم يكن يوم شك،

(١) لعل الصواب: أن تكون - يوم التاسع والعشرين- السماء معتلة بالغيم (أي ليلة الثلاثين) ولن يكون يوم الثلاثين من شعبان يوم شك إلاَّ بهذا.

وكان بالحقيقة من شعبان، فإذا عرفت هذا فاعلم أنه مشتمل على أحكام سبعة:

الحكم الأول: اختلف العلماء في صومه، هل يكون مشروعاً أو لا يكون، على أقوال خمسة:

فالقول الأول: أنه يستحب صومه، وهذا هو رأي أئمة العترة القاسمية والناصرية، ومروي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه وابن عمر وعائشة وأسماء بنت أبي بكر من الصحابة رضي الله عنهم، ومروي عن ابن سيرين من التابعين.

ووجهه: ما روت أم سلمة أن الرسول ﷺ كان يصومه[1].

وما روي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه قال: لأن أصوم يوماً من شعبان أحب إليَّ من أن أفطر يوماً من رمضان[2]. وأراد: أنه إن كان من رمضان فقد أدى صومه، وإن كان من شعبان فهو يوم فاضل، وعلى كل حال فقد أدى صومه على جهة الاستحباب فصومه أولى وأحق على كل حال.

القول الثاني: محكي عن أبي حنيفة، وهو أنه إن صامه بنية التطوع صح صومه ولا يكره، وإن كان اليوم من رمضان أجزاه صومه، وإن صامه على أنه من رمضان كره.

ووجهه: أن التطوع يستحب بالصوم، وإنما كره فيه نية رمضان؛ لأنه على غير حقيقة من رمضان فإقدامه عليه جهل.

القول الثالث: محكي عن الشافعي، وهو أنه يكره صوم يوم الشك إلا أن يكون صائماً الشهر كله أو يوافق صوماً يصومه، وهو محكي عن عمر وعمار بن ياسر، ومروي عن مالك والشعبي والنخعي والأوزاعي.

---

(١) وله شاهد، وهو ما أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي عن أم سلمة قالت: ما رأيته ﷺ يصوم شهرين متتابعين إلا شعبان ورمضان. قال في (الاعتصام): قلت: وذلك يتضمن صيام يوم الشك.

(٢) وفي (الاعتصام): قال الإمام القاسم: وفي (التلخيص) حديث علي عليه السلام أنه قال: لأن أصوم يوماً من شعبان أحب إلي من أن أفطر يوماً من رمضان. رواه الشافعي من طريق فاطمة بنت الحسين. إهـ.٢/ ٣٢٠، وهو في سنن البيهقي الكبرى ٤/ ٢١٢، والدارقطني ٢/ ١٧٠، ومسند الشافعي١/ ١٠٣.

ووجهه: ما روى عمار بن ياسر: من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم[1].

القول الرابع: محكي عن الحسن البصري، أن الناس تبع للإمام في ذلك، فإن صاموا وإن أفطر أفطروا.

ووجهه: أن كل ما كان متعلقاً بالعبادات ووقع فيه الخلاف كان أمره مفوضاً إلى الإمام يجمع الناس على ما يصلحهم، ولا يتركهم فوضى، كما روي عن عمر أنه حمل الناس على المنع من أن الطلاق غير تابع للطلاق، وحملهم على أن الثلاث ثلاث لمصلحة رآها.

القول الخامس: محكي عن أحمد بن حنبل، أن اليوم إذا كان متغيماً فصومه واجب أو غير مكروه، وإن كان صحواً فصومه مكروه.

ووجهه: أنه إذا كان غيماً فلا يؤمن أن يكون من رمضان، فلهذا كان واجباً حفظاً على رمضان، ويحتمل الاستحباب مثل ما قلناه، وإن كان صحواً فهو مكروه لخبر عمار بن ياسر. فهذه أقاويل العلماء في صيام يوم الشك.

والمختار: هو العمل على استحبابه وأولوية صومه، كما هو رأي أئمة العترة ومن وافقهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما ورد من الأخبار في استحباب الصوم كقوله ﷺ: «لكل مالٍ زكاة وزكاة الجسد الصوم»[2].

وما روى أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك يقول الله تبارك وتعالى: إنما ترك الطعام والشراب من أجلي والصوم لي وأنا أجزي به»[3].

---

(١) وهو في المصدر السالف أيضاً. وقال: رواه الأربعة وابن حبان. قال القاسم: فلعله رضي الله عنه (يعني: عماراً) عنى بمعصية النبي ﷺ فيما روته عائشة عنه: «من نزل بقوم فلا يصومن إلا بإذنهم...»إلخ.

(٢) رواه في (مجمع الزوائد)٣/ ١٨٢ وسنن ابن ماجة ١/ ٥٥٥ و(المعجم الكبير)٦/ ١٩٣.

(٣)روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة وأبي سعيد رضي الله عنهما، قالا: قال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل يقول: إن الصوم لي، وأنا أجزي به، إن للصائم فرحتين، إذا أفطر فرح، وإذا لقي الله فرح، والذي نفس محمد بيده لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك» إهـ. الحديث رقم [٢٧٠٨] ص [٤٠٤] وفي الباب أحاديث أخر عنده وعند الدارمي والبخاري والنسائي. وغيرهم.

وقوله ﷺ [في الحديث القدسي]: «كل حسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف، إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به».

وقوله ﷺ: «للصائم فرحتان، فرحة عند إفطاره وفرحة عند لقاء ربه»[(1)].

ووجه الدلالة من هذه الأخبار: هو أنها دالة على استحباب الصوم وفضله، ولم تفصل بين زمان وزمان، إلا ما خصته دلالة، وعدم الفصل يدل على الصلاحية، فلهذا قلنا باستحبابه وكونه أولى من الإفطار.

الحجة الثانية: ما يظهر فيه من الاحتياط كما روي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه: لأن أصوم يوماً من شعبان أحب إليّ من أفطر يوماً من رمضان. فأشار بما ذكره إلى ما يظهر فيه من الاحتياط في العبادة في صوم رمضان فإنه على غير ثقة من أن يكون من رمضان، فلهذا كان صومه أحق.

الحجة الثالثة: هو أن الإجماع منعقد من جهة الأمة على أولوية صومه. وبيانه: أن أبا حنيفة يستحب صومه بنية التطوع، والشافعي يستحب صومه إذا كان يوافق صوماً يصومه أو كان صائماً للشهر، وأحمد بن حنبل يوجب صومه أو يستحبه إذا كان غيماً، والحسن البصري يستحب صومه متابعة للإمام، وأكابر أهل البيت يستحبون صومه. فحصل من مجموع ما ذكرناه أن الإجماع منعقد على ما ذهبنا إليه من استحباب صومه، فلهذا كان هو الأولى.

الحجة الرابعة: هو أن الإجماع منعقد من جهة أهل البيت على استحباب صومه، وإجماعهم معمول عليه في المسائل القطعية، لكونه قاطعاً كإجماع الأمة، ولا يفترق الحال بين إجماعهم وإجماع الأمة في كونه قاطعاً، خلا أن إجماع الأمة ورد الوعيد على مخالفته لكونه فسقاً بخلاف إجماع العترة فإنه قاطع، لكن مخالفه لا يفسق لعدم الدلالة على ذلك.

قال المؤيد بالله: على أن المسألة إجماع أهل البيت، وما كان هذا سبيله من المسائل لم يستجز خلافه. يشير بكلامه هذا إلى كونه قاطعاً تحرم مخالفته.

(١) روى الإمام زيد في مسنده: عن أبيه عن جده عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «للصائم فرحتان فرحة عند فطره وفرحة يوم القيامة، ينادي المنادي: أين الضامية أكبادهم وعزتي لأروينهم اليوم». إهـ. ص١٠٣.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

واعلم أنا قد ذكرنا أن الإجماع منعقد من جهة علماء الأمة على ما قلناه من استحباب صومه، وإذا كان الأمر فيه كما قلناه فقد حصل الغرض من انعقاد الإجماع على ما ذهبنا إليه فيكون كافياً مع ما أوردناه من الحجة على استحبابه، وما انفرد به كل واحد منهم من خلاف الاستحباب فلا دلالة عليه، وما ليس عليه دلالة فليس مقبولاً.

الحكم الثاني: في النية، ويستحب لمن صام يوم الشك أن ينوي؛ لقوله ﷺ: «الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى»، ولأنه صوم يتردد بين الوجوب والاستحباب فلابد فيه من النية ليكون واقعاً موقع الإجزاء. وهل تكون النية مشروطة فيه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن نيته تكون مشروطة، فينوي إن كان اليوم من رمضان فهو فرض وإن كان من شعبان فتطوع، وهذا هو رأي الهادي والقاسم، ومحكي عن الأخوين المؤيد بالله وأبي طالب، وهو مروي عن عبد الله بن عمر. وعن أبي هاشم من المعتزلة: هو أن النية من جملة الإرادات، والإرادة من حقها أن تكون مؤثرة في وقوع الأفعال على وجه دون وجه، ومن جملة الأوجه كونها مشروطة ومطلقة، فلهذا فإنها تؤثر في كون العبادة لله تعالى وفي كونها طاعة ومعصية وفي كونها واجبة ونفلاً، إلى غير ذلك من الأوجه المختلفة، وللنية المشروطة وجه يقع عليه الفعل، فلهذا كانت مؤثرة فيه.

المذهب الثاني: أنه لا يجوز صومه بنية مشروطة، وهذا هو المحكي عن أحمد بن عيسى وأبي عبد الله الداعي، وهو رأي أبي حنيفة ومالك، وإنما يصام على أنه قضاء أو تطوعاً أو نذراً من غير شرط.

والحجة على هذا: ما روى أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه نهى عن صوم ستة أيام: يوم الشك ويوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق.

ورُوي[عن] عمار بن ياسر أنه قال: من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم.

ووجه الدلالة من هذين الخبرين: هو أنه نهى عن صومه على الإطلاق فلا وجه لتخصيصه بوجه دون وجه.

والمختار: هو جواز صومه بهذه النية المشروطة، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم، واستحبابه.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنه إذا نواه وصامه بنية مشروطة كان فيه إحراز للأمرين جميعاً، فإن كان من رمضان كان مجزياً عن فرضه، وإن كان من شعبان كان تطوعاً، وهذان غرضان يثاب على كل واحدٍ منهما.

ومن جهة أن الإرادة مثل العلم فإن العلم يؤثر في أحكام الأفعال، والإرادة تؤثر في وجوه الأفعال، فإذا جاز دخول الشرط في العلم جاز دخول الشرط في متعلق الإرادة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه نهى عن صوم يوم الشك.

وروي عن عمار بن ياسر أنه نهى عنه، وهو لا ينهى عنه إلا عن توقيف من جهة الرسول ﷺ.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه إنما نهى عن صومه بنية القطع على أنه من رمضان؛ لأنه يكون جهلاً وقطعاً من غير بصيرة.

وأما ثانياً: فلأنه معارض بما ذكرناه من الدلالة على استحباب صومه، فإذا تعارضت الأدلة الشرعية فلابد من ترجيحها ليصح العمل بها، وما ذكرناه أرجح لاشتماله على القوة والعمل على الاحتياط، وهكذا الجواب عما ذكره عمار بن ياسر، هذا مع احتمال أن يكون ذلك إنما ذكره عن اجتهاده، ولم يروه عن الرسول ﷺ، ولا يلزمنا اجتهاد عمار، كما لا يلزمنا اجتهاد غيره.

الحكم الثالث: وإذا صامه بهذه النية فصادف كونه من رمضان، فهل يجزيه ذلك عن رمضان أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يكون مجزياً له، وهذا هو رأي أئمة العترة.

والحجة على هذا: هو أنه إذا صامه بهذه النية المشروطة فقد طابق منويها، فلهذا حكمنا بالإجزاء، كما لو تحقق كونه من رمضان فصامه بنيته.

المذهب الثاني: أنه لا يجزيه عن رمضان فيلزمه القضاء، وهذا هو رأي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن صوم الفرض من حقه أن يكون مقطوعاً به متحققاً، فأما إذا كان وقع الصوم على جهة الحدس والتخمين والجزاف فإنه لا يكون مجزياً عن صوم الفرض.

والمختار: هو الحكم بالإجزاء إذا طابق كونه من رمضان؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[البقرة:١٨٥]، وهذا قد صامه، فلهذا كان مجزياً له وسقط عنه القضاء لأنه لا قضاء على كل من أدى.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: صوم الفرض لا يكون على جهة الجزاف والحدس والتخمين، وإنما يكون قطعاً ليكون مجزياً مطابقاً.

قلنا: إذا أداه بنية مشروطة فقد خرج عن الحدس والتخمين، وإنما المكروه لو أداه بنية مقطوعة، فإذا طابقت ما عقد عليه الصوم كان مجزياً لا محالة.

فأما أبو حنيفة فإنه قال: إذا صامه بنية كونه من شعبان وصادف رمضان أجزأه، وبناه على مذهبه أنه متعين في نفسه فلا يفتقر إلى التعيين فلهذا أجزاه ولو نواه من شعبان كما مر تقرير مذهبه.

الحكم الرابع: وإن صامه ونوى في صومه أنه من رمضان إن كان اليوم منه، أو تطوعاً، لم يجزه إذا كان اليوم من رمضان؛ لأنه خير في النية ولم يقطع فصار كما لو قال: أصوم غداً من

رمضان أو لا؛ لأنه لم يجزم الصوم وهذا يخالف النية المشروطة، فإنها نية طابقت منويها بخلاف التخيير فإنه غير واقع فافترقا.

الحكم الخامس: وإن صامه بنية القطع فصادف كونه من رمضان، أجزاه وإن كان مخطئاً باعتقاد الجزم في غير موضع الجزم، وإنما قلنا بكونه مجزياً لكونه قد طابق ما عقد عليه النية، وقد قال تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[البقرة:١٨٥]، وهذا فقد صامه امتثالاً للأمر، وإنما قلنا بكونه مخطئاً تلزمه التوبة لاقدامه على ما لا يأمن كونه خطأً فقد أطاع بالصوم وأخطأ في اعتقاد كونه من رمضان، ونظير ذلك: من وقف على جمل مغصوب أو ذبح الضحية بسكين مغصوبة في كونه مطيعاً بمطلق الذبح والوقوف وعاصياً بالآلة التي غصبها.

قال المؤيد بالله: وإن نوى على القطع ليلة الشك صح صومه ولزمته التوبة بما نوى. يشير به إلى ما ذكرناه.

الحكم السادس: ومن نوى صيام الدهر فأوجبه على نفسه فانسلخ شعبان وهو شاك في أول يوم من رمضان، جاز له أن ينوي أنه فرض رمضان إن كان اليوم منه، وإلا فمن النذر إن كان من شعبان؛ لأن كل واحدٍ من الصومين، صوم النذر وصوم رمضان، يجوز أداؤه بنية مشروطة، ولهذا فإن من شك أن عليه صوماً عن نذر فإنه يجوز أن يؤديه بنية مشروطة، فإذا سقط الفرض مع الشك في وجوبه جاز أن يسقط مع الشك في صحته، كصوم رمضان إذا شك فيه.

الحكم السابع: وإن أفطر يوم الشك ولم يكتشف كونه من رمضان فلا قضاء عليه؛ لأن الأصل كونه من شعبان، فإذا لم يتحقق فلا قضاء عليه؛ لأن الأصل كونه من شعبان، فإذا لم يتحقق كونه من رمضان فلا قضاء عليه، ولا يكون آثماً بإفطاره لأنه غير متحقق كونه من رمضان، فلهذا لم يكن آثماً بالإفطار.

وبتمامه يتم المقصود فيما أوردناه من العلامة التي يجب عندها صوم رمضان.

قاعدة: ويلحق به ما يليق به من بيان فضله، وهو ما روى أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «إذا كان أول ليلة من شهر رمضان صفدت الشياطين وغلقت أبواب النار فلم يفتح منها باب،

وفتحت أبواب الجنة فلم يغلق منها باب، ثم ينادي منادٍ: يا باغي الخير أقبل ويا باغي الشر أقصر، ولله عتقاء من النار وذلك كل ليلة» [1].

وفي حديث آخر: قال رسول الله ﷺ: «من صام رمضان وقامه احتساباً وإيماناً غفر الله له ما تقدم من ذنبه» [2].

ومعنى قوله: إيماناً، أي: أن قيامه من جملة الطاعات وهي من جملة الإيمان. ومعنى قوله: احتساباً، أي: يحتسبه في حق الله بجعله خالصاً لوجهه.

وفي حديث آخر: «من قام ليلة القدر إيماناً واحتساباً غُفر له ما تقدم من ذنبه» [3]، وهي في رمضان.

وفي حديث آخر: «أفضل الأيام يوم الجمعة، وأفضل الشهور شهر رمضان»، فهذه الأخبار وغيرها كلها دالة على فضله، والله أعلم.

---

(١) روي الحديث بروايات وألفاظ مختلفة منها ما جاء في صحيح ابن خزيمة ٣/ ١٨٨ وصحيح ابن حبان ٨/ ٢٢١ ومصنف عبد الرزاق ٤/ ١٧٦ وغيرها. قال في (الجواهر) ٢/ ٢٤٨: رواه أبو هريرة وأخرجه الستة وهذا لفظ رواية الترمذي.إهـ.

(٢) أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة.

(٣) رواه الجماعة عن أبي هريرة.

القول في بيان ما يفسد الصوم، وبيان ما لا يفسده
وبيان ما يكره فعله للصائم

فهذه فصول ثلاثة، نذكر ما يتوجه في كل واحدٍ منها من التفاصيل والمسائل بمعونة الله تعالى.

الفصل الأول
في بيان المفسدات للصوم

واعلم أنه يفسده الجماع، [والإيلاج] وإنزال المني، ومجاوزة المطعوم والمشروب في الحلق، فهذه أنواع أربعة.

النوع الأول: الجماع

وإن أولج الصائم ذكره في قبل امرأة أو دبرها أو بهيمة ثم أنزل، فسد صومه لا خلاف فيه بين أئمة العترة وعلماء الأمة؛ لقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾[البقرة:١٨٧] فظاهره ونصه: تحليل الرفث ليلاً، ومفهومه: تحريم الرفث نهاراً، وقوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[البقرة: ١٨٧] فأباح المباشرة والأكل والشرب إلى طلوع الفجر، فدل ظاهره على تحريم المباشرة بالوطئ نهاراً، وهكذا القول في دبر المرأة ودبر الرجل والبهيمة إذا أولج وهو ذاكر للصوم عالمٌ بالتحريم مختاراً، بطل صومه، سواء أنزل أو لم ينزل؛ لأنه إيلاج في فرج محرم قطعاً مشتهى طبعاً، فوجب الحكم عليه بإفساد الصوم، كالإيلاج في قبل المرأة.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: ومن جامع في نهار رمضان بالإيلاج والإنزال فسد صومه، لا خلاف فيه

بين الأئمة والفقهاء؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ وأراد: ليلاً دون النهار، ويجب عليه التوبة لكونه قد فسق بالإفطار، وهتك حرمة اليوم، والتوبة واجبة على الفاسق لأجل فسقه دفعاً لضرر العقاب الحاصل بهذه المعصية، ولقوله تعالى: ﴿تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ ويجب عليه القضاء لقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ فيمن أفطر لعذر المرض، فإيجابه بالإفطار من غير عذر أولى وأحق، وهو محكي عن الأئمة والفقهاء، وحكي عن الناصر في قول: أن القضاء غير واجب، والأصح من قوليه: هو وجوب القضاء. وهل تجب عليه الكفارة أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: المنع من وجوبها، وهذا هو رأي الهادي والناصر والمؤيد بالله، ومحكي عن زيد بن علي وأحمد بن عيسى ومحمد بن عبد الله النفس الزكية والباقر والصادق ومحمد وأحمد ابني الهادي، ومروي عن التابعين طاؤوس وسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير وإبراهيم النخعي وابن علية البصري.

والحجة على هذا: ما روى سعيد بن المسيب قال: جاء رجل إلى الرسول ﷺ فقال: إني أفطرت يوماً من شهر رمضان، فقال له: «استغفر الله وصم يوماً مكانه» [1] فدل ظاهر الخبر على أن الواجب إنما هو القضاء والاستغفار دون الكفارة، ولأن الأصل هو براءة الذمة عن لزوم الكفارة حتى تدل دلالة شرعية على وجوب شغل الذمة بها.

المذهب الثاني: وجوب الكفارة على المجامع، وهذا هو المحكي عن القاسم والسيد أبي طالب، وهو رأي الإمامية، ومحكي عن الفقهاء أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه ومالك.

والحجة على هذا: ما روى أبو هريرة عن الرسول ﷺ قال: بينا نحن عند رسول الله ﷺ إذ جاءه رجل يضرب صدره ويخمش وجهه، ويقول: هلكت وأهلكت، فقال له: «مالك؟» فقال: وقعت على أهلي وأنا صائم في رمضان، فقال له الرسول: «أعتق رقبة» قال: لا أجد، فقال له: «صم شهرين متتابعين» فقال: من الصوم أتيت، فقال: «أطعم ستين مسكيناً» فقال: لا شيء لي فأتصدق به، فسكت رسول الله ﷺ ثم أمر له بعرق من تمر -والعرق ستون صاعاً- فقال: «خذ

---

(١) جاء في مصنف ابن أبي شيبة ٢/ ٣٤٧.

هذا وتصدق به» فقال: يا رسول الله، والذي بعثك بالحق نبياً ما بين لابتيها -يعني: جبلي المدينة- أحد أحوج إليه مني ومن أهل بيتي، فضحك رسول الله، وقال: «كله أنت وعيالك» [(١)].

والمختار: هو إيجاب الكفارة كما هو رأي القاسم والسيد أبي طالب وغيرهما.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «من جامع فعليه ما على المظاهر» [(٢)].

ومن جهة القياس: وهو أن الصوم عبادة يدخل في جبرانها المال على حال وهو الشيخ الهرم إذا لم يطق الصوم أطعم، فيجب في إفسادها الكفارة كالحج، ويجب عليه الإمساك بقية اليوم؛ لأنه غير معذور في الإفطار، فلهذا وجب عليه التشبه بالصائمين لهتكه لحرمة اليوم.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال لما جاءه رجل فقال له: إني أفطرت يوماً من رمضان، فقال له: «استغفر الله وصم يوماً مكانه»، ولم يأمره بالكفارة، فدل ذلك على أنها غير واجبة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه إنما أفطر بغير الجماع، ولم يذكر الجماع، وكلامنا إنما هو فيه دون غيره من المفطرات.

وأما ثانياً: فلأنه معارض بما ذكرناه من الأخبار الدالة على وجوب الكفارة، وإذا تعارضا وجب الترجيح، ولا شك أن ما ذكرناه من الأخبار صريح في إيجابها، فلهذا كان أحق بالعمل عليه.

قالوا: الأصل هو براءة الذمة عن الكفارة، ولا تشتغل إلا بدلالة شرعية، ولا دلالة توجب ما ذكرتموه من الكفارة.

---

(١) ورد هذا الحديث في الكثير من الصحاح والسنن والمسندات منها ما جاء في مسند الإمام زيد ص٢١٠ فيما رواه بسنده عن علي عليه السلام. وأخرجه البخاري٢/ ٦٨٤ ومسلم ٢/ ٧٨١ ومالك في (الموطأ) ١/ ٢٩٦ وابن أبي شيبة في مصنفه ٣/ ١١٠ وعبد الرزاق في (المصنف)٤/ ١٩٤ وأحمد في (المسند)٢/ ٢٤١ وغيرهم.

(٢) قال في (الجواهر) ٢/ ٢٤٩: لفظه في (أصول الأحكام): عن أبي هريرة أن النبي ﷺ أمر الذي أفطر في رمضان بكفارة الظهار. إهـ.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فقد ارتفع النزاع الأصولي، فإنا نسلم أن الأصل هو براءة الذمة، وأنه لابد عليها من دلالة.

وأما ثانياً: فلأنه قد حصل الموجب لشغل الذمة، وهو ما ذكرناه من الخبر الدال على إلزامها لمن جامع.

قالوا: لو كانت الكفارة واجبة لم يأمر الرجل بأكلها هو وأولاده، فدل ذلك على أنها مستحبة غير واجبة.

قلنا: إن الشرع متلقى من جهته وإليه الحل والعقد والإعطاء والمنع، وهو صاحب الشريعة، فما فعله فهو حق وصواب، ويؤيد هذا قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[الحشر: ٧].

ومن وجه آخر: وهو أن هذه الكفارة مصرفها الفقراء والمساكين، وله الولاية في قبضها، فإذا قبضها فله أن يضعها فيه أو في غيره لما له من الولاية العامة على ذلك.

الفرع الثاني: في بيان الفوائد المستخرجة من خبر الأعرابي، وجملتها إحدى عشرة فائدة.

الفائدة الأولى: أنه لما جاء يضرب صدره ويخمش وجهه، أقره الرسول على ذلك ولم ينكره عليه، لما كان ندماً على المعصية وإعظاماً لأمرها، فدل على أن مثل هذا جائز إذا كان ندماً وتوبة وإعظاماً للجرم، ولهذا أقر بالهلاك لمكان فعله.

الفائدة الثانية: أن الكفارة في الجماع مرتبة كما هي مرتبة في الظهار، ولهذا سأله فقال: «أعتق رقبة» فقال: لا أجدها ولا أملك إلا رقبتي في بعض الأحاديث، ثم قال: « صم شهرين متتابعين» فاعتذر عن صومها، فقال له: «اطعم ستين مسكيناً» فاعتذر عن ذلك، فهذا الكلام يدل على كونها مرتبة كما قلنا.

الفائدة الثالثة: أنه إذا لم يعلم حال المكفر في اليسار والإعسار جاز الاستعلام عن حاله كما فعل الرسول عليه السلام، فإنه لما لم يعلم حاله في الغنى والفقر استخبره عن حال نفسه، وعرض عليه

الكفارة مرتبة ليأمره بها يتوجه عليه.

الفائدة الرابعة: أنه إذا وجده فقيراً لا يقدر على التكفير بالمال، فإنه يستحب الإعانة من جهة الإمام له كما فعل الرسول ﷺ فإنه لما أتي بعرق من تمر والرجل حاضر أعطاه إياه لما تحقق فقره وحاجته؛ لقوله ﷺ: «الله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه».

الفائدة الخامسة: جواز العمل على غلبة الظن في الأمور الدينية، فإنه لما قال الرسول: «خذ العرق فتصدق به» قال: والله يا رسول الله ما بين لابتيها أفقر مني ومن أهل بيتي إليه، فصدقه الرسول ﷺ ولم يحوجه إلى إقامة بينة على فقره واحتياجه، فيجوز مثله في حق الإمام.

الفائدة السادسة: أنه لما قال له: «خذه فتصدق به»، فيحتمل أنه لم يُمّلِكْه العرق من التمر، ولكنه تطوع عنه بالتكفير وأمره بدفعه إلى المساكين، وعلى هذا يجوز التطوع عن الغير بدفع الكفارة عنه بإذنه كما فعله الرسول ﷺ.

الفائدة السابعة: يحتمل أن يكون قد مَلَّكه الكفارة لقوله: «خذه وتصدق به»، وأمره بأن يكفر به، وأفاد هذا أنه لا يجوز التبرع عن الغير بدفع الكفارة عنه، فلهذا ملكه الكفارة ليدفعها إلى المساكين والفقراء.

الفائدة الثامنة: أنه لما أخبره بحاجته إليه قال له: «كله أنت وعيالك» فأفاد هذا أن دفع الكفارة إنما يكون بعد الكفاية لمن تجب عليه نفقته، ولهذا أمره بدفعها فيهم لما كانوا فقراء إليها.

الفائدة التاسعة: أنه لما أذن له في إطعامه عياله أطعمه عياله احتمل أن يكون كفارة عنه، وعلى هذا أن كل من تطوع عن غيره بالتكفير جاز له أن يصرفها إلى عيال المكفر عنه إذا كانوا محتاجين لأنهم كغيرهم في ذلك، وإنما لا يجوز أن يصرفها في عياله إذا كان الذي يخرجها هو المكفر.

الفائدة العاشرة: أنه أمره أن يطعمه أولاده وتكون الكفارة في ذمته يخرجها إذا قدر، وعلى هذا لا يجوز صرفها في أولاده كغيرها من سائر الكفارات.

الفائدة الحادية عشرة: أنه أمره أن يطعم العرق وتسقط عنه الكفارة؛ لأن الرسول ﷺ لم يخبر بأنها ثابتة في ذمته، فدل ذلك على سقوطها.

والمختار: أن الكفارة ثابتة في ذمته؛ لأن الأعرابي لما أخبر الرسول بعجزه عن التكفير أمر له بعرق من تمر، فلو كانت الكفارة ساقطة عن ذمته لم يأمر له بالعرق ولا يأمره بالتكفير به. ولنتقصر على هذا القدر مما يحتمله الحديث من الفوائد ففيه كفاية لمقصدنا.

الفرع الثالث: في النسيان، اعلم أن النسيان على وجهين:

أحدهما: أن ينسى الصوم ويتعمد الأكل والجماع.

وثانيهما: أن لا يتعمد ذلك وإنما يدخل فاه من غير فعله ومن غير اختياره، كالدخان والغبار يدخل فمه وينزل إلى جوفه فلا يفسد صومه، فإذا عرفت هذا فالجماع في حق الناسي، هل يفسد الصوم أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يفسد صومه، ويجب عليه القضاء، وهذا هو رأي القاسم والهادي والمؤيد بالله، وإحدى الروايتين عن الناصر، وهو محكي عن مالك والثوري وأحمد بن حنبل.

والحجة على هذا: هي قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾[البقرة:١٨٥] ومعنى الصيام هو الإمساك عن جميع المفطرات، والجماع من جملتها، فلهذا قضينا بكونه غير صائم، كما لو اعتمد الجماع.

وفائدة إفساد الصوم: هو إيجاب القضاء عليه؛ لقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:١٨٥] والخطاب لمن أفطر.

المذهب الثاني: أن صومه صحيح، فلا يتوجه عليه القضاء، وهذا هو رأي الشافعي وأصحابه، وأبي حنيفة وأصحابه، ورواية عن الناصر.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» ولم يفصل في ذلك، وعدم التفصيل فيه دلالة على كونه صالحاً في ما ذكرناه.

والمختار: هو القضاء بفساد الصوم في حق الناسي للجماع، كما هو رأي أئمة العترة، وهي الرواية الصحيحة عن الناصر.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الصوم عبادة مفروضة على الأعيان، فإذا كان الجماع مفسداً لها عمداً كان سهوه مفسداً لها كالحج.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» ومعنى رفعه: رفع حكمه وهو الفساد ووجوب القضاء.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه مجمل ليس له ظاهر فيحتج به؛ لأن الغرامات المالية غير مرفوعة عن الناسي إذا أتلفها، فلا يمكن الاحتجاج به إلا ببيان، ولم يذكروا له بياناً، ولا عموم فيه فيكون حجة بظاهره.

وأما ثانياً: فلو سلمنا أنه عام لكنه مخصوص بما ذكرناه من الأدلة، وأكثر العمومات مخصوصة إلا ما قامت عليه دلالة.

الفرع الرابع: وإذا قلنا بوجوب الكفارة على من أفطر عمداً في شهر رمضان، فهل تكون واجبة على التخيير أو على الترتيب؟ فيها مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أن وجوبها على الترتيب، وهذا هو رأي المؤيد بالله، إذا أراد التكفير للإحتياط، لأنه لا يقول بوجوبها، وهو محكي عن أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه، وبه قال الأوزاعي والثوري.

والحجة على هذا: ما في حديث أبي هريرة، فإن الرسول ﷺ قال لمن وجبت عليه: «هل تجد رقبة تعتقها؟» وهو يذكرها له واحدة واحدة، فدل ظاهره على وجوب الترتيب فيها.

المذهب الثاني: أنها واجبة على التخيير، وهذا هو رأي القاسم ومحكي عن مالك.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه جاءه رجل قد وقع على امرأته في نهار

رمضان، فقال له: «أعتق رقبة أو صم شهرين متتابعين أو أطعم ستين مسكيناً»، وظاهر هذا الخبر دال على التخيير؛ ولأنها كفارة فوجب فيها التخيير، دليله: كفارة اليمين.

المذهب الثالث: أنه مخير بين عتق رقبة أو نحر بدنة أو إطعام عشرين صاعاً أربعين مسكيناً، وهذا شيء يحكى عن الحسن البصري.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه أمر من أفطر في رمضان بالجماع عمداً، بهذه الأمور على جهة التخيير. فهذه المذاهب في الكفارة كما ترى.

والمختار فيها: الترتيب؛ لأن الذي دل على وجوبها هو بعينه دال على ترتيبها وهو حديث أبي هريرة ؛ ولأنها كفارة تتعلق بمعصية تتعلق بالزوجات فوجب فيها الترتيب، دليله: كفارة الظهار، فإنها واجبة على الترتيب.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه أوجبها على التخيير على من جامع في رمضان.

وروي أنه خيره بين عتق رقبة أو نحر بدنة أو إطعام عشرين صاعاً بين أربعين مسكيناً.

قلنا: هذه أخبار قد نقلت، لكن المذكور في الصحيحين البخاري والترمذي هو ما ذكرناه من حديث أبي هريرة، فلهذا وجب التعويل عليه لقوة إسناده.

قالوا: كفارة فوجب فيها التخيير، دليله: كفارة اليمين.

قلنا: الفرق بينهما ظاهر، فإن هذه كفارة وجبت على جهة التغليظ لأجل المعصية وهتك حرمة الصيام، بخلاف كفارة اليمين، فإن الكفارة فيها إنما وجبت من أجل المخالفة لما عقدت عليه فافترقا.

فأما الكلام في صفة الرقبة وحكم الصيام ومقدار الإطعام، فسيأتي ذكره في باب الظهار بمعونة الله تعالى.

الفرع الخامس: في بيان مسائل متفرقة تتشعب عن الإفطار بالجماع نفصلها، وجملتها عشر.

المسألة الأولى: إذا وطأ الرجل امرأته في نهار شهر رمضان وطأً يوجب الكفارة، فعلى من تكون الكفارة واجبة؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنها تكون واجبة على الرجل والمرأة، وهذا هو رأي أبي حنيفة ومحكي عن مالك، وأحد قولي الشافعي، واختيار ابن المنذر والإسفرائيني من أصحاب الشافعي .

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «من أفطر في نهار رمضان بالجماع فعليه ما على المظاهر» يعني من الكفارة، والزوجة فقد أفطرت بالجماع، فلهذا وجبت عليها الكفارة، ولأنها عقوبة تتعلق بالجماع فاستوى فيها الرجل والمرأة كحد الزنا.

المذهب الثاني: أن الكفارة إنما تجب على الرجل وحده، وهذا هو الصحيح من قولي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن الرسول ﷺ أمر من جامع في نهار رمضان بأن يعتق فإن لم يجد فليصم فإن لم يستطع فليطعم، ولم يوجب على المرأة شيئاً، فدل ذلك على أن وجوبها إنما كان على الزوج دون الزوجة.

والمختار على المذهب: أن وجوبها إنما يتعلق بالرجل دون المرأة لأمرين:

أما أولاً: فلأن الرسول ﷺ لم يوجبها إلا على الزوج، وهو في موضع تعليم الشرع، فلا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وأما ثانياً: فلأنها كفارة على جهة العقوبة تتعلق بالزوجية، فوجب أن يكون وجوبها متعلقاً بالزوج، دليله: كفارة الظهار.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: المرأة قد أفطرت بالجماع فلهذا كان عليها ما على الزوج من الكفارة.

قلنا: نحن نقول بموجب الخبر، فإن الإفطار شيء ووجوب الكفارة شيء آخر، والمرأة فقد أفطرت بالجماع فلزمها القضاء؛ لأنه نتيجة الإفطار بخلاف حال الكفارة، فإنما تجب بأمر شرعي،

والدليل الشرعي لم يتناول المرأة فافترقا.

المسألة الثانية: وإذا قلنا بوجوب الكفارة على الزوج، فهل تكون عنه وعنها أو تكون عنه دونها؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنها مشتركة بينهما؛ لأنهما قد اشتركا في الإثم، فلهذا اشتركا في الكفارة.

وثانيهما: أنها تجب على الزوج دونها [1]، وهذا هو **المختار** للمذهب؛ لأنه حق مالي يتعلق بالوطئ، فلهذا كان وجوبه على الزوج وحده كالمهر، وإذا كانت واجبة على الزوج وحده فلا نظر حينئذٍ في حال المرأة وإنما يكون النظر في حال الزوج، فإن قدر على الرقبة أعتقها وإن لم يقدر على الرقبة صام ستين يوماً، فإن لم يقدر أطعم ستين مسكيناً.

وإذا قدم الرجل من سفره وهو مفطر فإن وجد امرأته صائمة فأخبرته أنها مفطرة؛ لأنها طهرت في بعض اليوم، فإن كانت صادقة فلا كفارة على واحد منهما؛ لأنها معذورة بالطهر من الحيض وهو معذور بالفطر من السفر، فهو وطؤ مباح فلا كفارة.

وإن أخبرته بصومها فوطأها مطاوعة، فعليها الإثم والقضاء، وعلى الزوج الكفارة والتوبة والقضاء.

وإن أكرهها على الوطء لم تفطر؛ لقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» ولا يجب على الزوج كفارة؛ لأنه معذور بالسفر؛ فلأجل هذا لم تتوجه كفارة على واحد منهما لما ذكرناه.

وإن أكرهها حتى مكنته من الوطئ لسبب من الأسباب، كأن يتهددها بالضرب، فهل تكون مكرهة فلا يجب عليها القضاء ولا تكون آثمة أو تكون مختارة بالتمكين من الوطئ فيجب عليها القضاء، وتكون آثمة؟ فيه تردد.

والمختار: أنها تكون مكرهة، إذ لا فرق بين أن يكرهها على الوطئ وبين أن يفعل معها أمراً

---

(١) في مخطوطة الإمام: أنه يجب على الزوج دونها ... وفي نسخة وهاس: أنها على الزوج دونها...

ولعل الصواب: أنها تكون عن الزوج دونها ...إلخ، ليستقيم الكلام ويتسق مع نص المسألة الثانية هذه. والله أعلم.

تكون مكرهة لأجله، وعلى هذا لا قضاء عليها، ولا إثم ولا كفارة عليه؛ لكونه مفطراً لعذر السفر.

المسألة الثالثة: و هل يجب على من جامع عامداً في نهار رمضان القضاء مع الكفارة أو لا يجب إلا الكفارة لا غير؟ فيه وجهان:

أحدهما: بطلان القضاء مع الكفارة، وهو الذي اختاره ابن الصباغ في (الشامل) وحكاه قولاً للشافعي.

والحجة على هذا: أن الرسول ﷺ أمر المجامع في نهار رمضان بالكفارة دون القضاء.

وثانيهما: وهو **المختار** على المذهب، وهو الصحيح من قولي الشافعي، وجوب القضاء لأمرين:

أما أولاً: فلأنه قد روي في الخبر قوله: «وصم يوماً مكانه».

وأما ثانياً: فلقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، وهذا فقد أفطر فلهذا وجب عليه القضاء.

وحكي عن الأوزاعي: أنه إن كفَّر بالعتق أو بالإطعام فالقضاء عليه متوجه، وإن كفر بالصوم فلا قضاء عليه، ومثله حكاه المسعودي عن الشافعي، وأنكره العمراني واستضعفه.

وإذا نوى المسافر الصوم وقلنا: يجوز له الإفطار رخصة في ذلك اليوم، فأفطر بالجماع على نية الرخصة، فإنه يقضي ذلك اليوم ولا تجب عليه كفارة.

وحكي عن أحمد بن حنبل: أن عليه القضاء والكفارة.

والحجة على ما قلناه: هو أن كل صوم جاز له الإفطار فيه بالأكل جاز له الإفطار فيه بالجماع، كصوم التطوع.

فإن أفطر بالجماع من غير قصد الترخص فهل تلزمه الكفارة أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: سقوط الكفارة؛ لأنه كالمترخص وإن لم يقصد.

وثانيهما: لزوم الكفارة؛ لأنه لم يترخص فصار كالمقيم.

والمختار: سقوط الكفارة؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾[البقرة:١٨٥]، ولم يفصل بين أن يقصد الترخص أو لا يقصد.

المسألة الرابعة: وإن أفطر بغير الجماع كأن يأكل أو يشرب عمداً من غير إكراه، وجبت عليه التوبة لأجل المعصية بالفسق، ويجب عليه القضاء، ويجب عليه الإمساك بقية اليوم لكونه أفطر من غير عذر، فالواجب عليه التشبه بالصائمين.

واختلف العلماء كم يقضي عن كل يوم، فحكي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه وابن مسعود: أنه لا يقضيه صوم الدهر وإن صامه.

وقال سعيد بن المسيب: يقضي عن كل يوم أفطره شهراً بعدد أيام الشهر.

وقال النخعي: يصوم عن كل يوم ثلاثة آلاف يوم.

وقال ربيعة: يقضي عن كل يومٍ اثني عشر يوماً بعدد شهور السنة. وهذا كله مبالغة في العقوبة وكبر المعصية.

والمختار على المذهب: أن الواجب أن يقضي عن كل يوم يوماً، وهو رأي الشافعي؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه أمر المجامع أن يقضي يوماً مكانه، وقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾.

وإذا جامع في هذا اليوم الذي أفطر فيه بالأكل والشرب عمداً فهل تجب عليه الكفارة الكبرى أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: المنع من وجوبها، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: أن الكفارة إنما وجبت إذا كان مفطراً بالجماع كما دل عليه ظاهر الخبر، وهذا فإنما أفطر بالأكل والشرب، والجماع إنما وقع في زمان يباح فيه الجماع، فلهذا لم تجب الكفارة.

المذهب الثاني: وجوب الكفارة، وهذا شيء يحكى عن أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو أن هذا جماع تام عمداً في نهار رمضان فأشبه ما لو لم يتقدم الإفطار بالأكل والشرب.

والمختار: سقوط الكفارة كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم على ذلك؛ لأن الكفارة إنما وجبت لهتك الحرمة بالجماع، وهذا لم يهتكها وإنما هتكها بالأكل والشرب.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: هتك الحرمة بجماع فأشبه ما لو لم يتقدمه الأكل.

قلنا: إن غير الجماع سبب لا يجب الحد بجنسه، فلم تجب بالإفطار به الكفارة، كما لو استمنى بيده.

المسألة الخامسة: وإن بلغ ذلك إلى الإمام عزره؛ لأنه قد أتى محرماً لا يجب فيه حد ولا كفارة، فثبت فيه التعزير كمباشرة الأجنبية فيما دون الفرج من التقبيل والمضاجعة وغيرها، وهل تجب فيه الكفارة الصغرى، وهي أن يطعم عن كل يومٍ مداً من الطعام أم لا؟ فيه تردد.

والمختار: أنه غير واجب، كما لا يجب في الكفارة الكبرى وهي الجماع.

وإن لم ينو الصوم بالليل في رمضان وأصبح فإنه يجب عليه الإمساك؛ لأنه غير معذور في ترك النية، ولأجل حرمة اليوم، فإن وطأ والحال هذه فهل تلزمه الكفارة أم لا؟

فحكي عن أصحاب الشافعي: أنها لا تلزمه الكفارة؛ لأنه لم يصادف صوماً لبطلانه من غير نية.

والمختار على المذهب: لزوم الكفارة له؛ لأن الكفارة إنما وجبت لأجل هتك حرمة الوقت، وهذا فقد هتك الحرمة بجماعه، والنية إنما وجبت من أجل الإجزاء في الصوم.

وإن جامع في يوم من رمضان أو في أيام منه نظرت، فإن كان قد كفر عن الوطء في اليوم الأول، لزمه كفارتان على ظاهر المذهب، وهو محكي عن أبي حنيفة والشافعي؛ لأنه لما رفع حكم الوطء الأول بالكفارة ووطأ في اليوم الثاني لزمته كفارة ثانية، وإن لم يكفر عن الوطء في اليوم الأول ووطأ في اليوم الثاني، فهل تلزمه كفارة واحدة أو كفارتان؟

فحكي عن الشافعي: أنه تلزمه كفارتان.

ووجهه: أنه أفسد صوم يومين من رمضان بالجماع فلزمه كفارتان كما لو كانا من شهرين.

وحكي عن أبي حنيفة: أنه تلزمه كفارة واحدة.

ووجهه: أنه وطؤ بعد وطئ لم يرفع حكمه كما لو أتى مرة بعد مرة.

والأظهر على المذهب ما قاله أبو حنيفة؛ لأن العقوبات تتداخل ما لم تكن قد رُفعت كما لو قذف مراراً أو سرق مراراً أو زنى مراراً.

فإن وطأ في يوم واحد مرتين لم تجب عليه إلا كفارة واحدة على ظاهر المذهب، وهو قول أبي حنيفة والشافعي.

وحكي عن أحمد بن حنبل: أنه تلزمه كفارتان.

ووجهه: أن الوطأ الثاني لم يصادف صوماً؛ لأنه قد أفطر بالوطئ الأول، فلهذا لم تجب فيه كفارة.

المسألة السادسة: وإن طلع الفجر وهو مجامع أو كان الطعام في فيه، فتنحى عن المجامعة أو ألقى الطعام، فهل يصح صومه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن صومه صحيح، وهذا هو الظاهر من المذهب، وهو محكي عن أبي حنيفة والشافعي.

والحجة على هذا: هو أن الله تعالى أباح الأكل والشرب والجماع إلى طلوع الفجر؛ لقوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[البقرة:١٨٧]، وإذا كان الأمر هكذا كان آكلاً وشارباً ومجامعاً في زمن الإباحة، فلهذا لم يفسد صومه، كما لو فعل ذلك في وسط الليل.

المذهب الثاني: أن صومه يفسد، وهذا هو المحكي عن أبي يوسف والمزني، ومروي عن زفر.

والحجة على هذا: هو أنه أفسد صومه بجماع؛ لأن المخرج مجامع ملتذ بالإخراج، كما لو جامع بعد طلوع الفجر.

والمختار: الحكم بصحة صومه، كما هو الظاهر من مذهب العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن التارك للشيء لا يقال بأنه فاعل له، كمن حلف أن لا يدخل هذه الدار وهو فيها فأخذ في أهبة الخروج، أو قال: والله لا ألبس هذا الثوب فأخذ في نزعه، أو قال: والله لا أركب هذه الدابة فأخذ في أهبة النزول، فإنه في هذه الصور لا يكون حانثاً، فهكذا في مسألتنا لا يفسد صومه بالتنحي عن الجماع والقاء الطعام من فيه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: المخرج مجامع فلهذا حكمنا بفساد صومه كما لو جامع.

قلنا: الترك نقيض الفعل وضد له، ومن ترك الشيء لا يقال بكونه فاعلاً له، فقولكم بأن الإخراج جماع وإلقاء الطعام أكل، مجازفة لا حقيقة لها.

المسألة السابعة: وإن طلع الفجر وهو مجامع فاستدام على الجماع مع علمه بطلوع الفجر، فهل يفسد صومه وتجب عليه الكفارة أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: الحكم بفساد صومه ووجوب الكفارة عليه، وهذا هو الظاهر من المذهب، وهو محكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: هو أنه أفسد صومه بجماع تام آثم فيه، فتلزمه الكفارة والقضاء، كما لو وطأ في أثناء النهار.

المذهب الثاني: أن الكفارة غير لازمة له، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة والمزني من أصحاب الشافعي .

والحجة على هذا: هو أن الكفارة مشروعة على جهة العقوبة بجماع تام في نهار رمضان، وهذا الجماع أوله مباح، ويستحيل في فعل واحد أن يكون مباحاً محظوراً، فلأجل هذا حكمنا بإسقاط الكفارة عنه كما ترى.

والمختار: هو لزوم الكفارة في الصورة التي ذكرناها كما هو الظاهر من المذهب.

والحجة ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الشروع في الفعل أمر، والاستدامة عليه أمر آخر مغاير له، فالشروع فيه وإن كان مباحاً لكن الاستدامة مع العلم بطلوع الفجر محظور تجب لأجله الكفارة وهو مفسد للصوم لكونه حاصلاً في اليوم المحرم فيه الوقاع.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: هذا الفعل أوله مباح، ويستحيل في الفعل الواحد أن يكون مباحاً محظوراً.

قلنا: الشروع مباح لوقوعه في الليل، والإستدامة محظورة وهي واقعة في النهار، فلهذا كانت مفسدة، والإستدامة مغايرة للشروع كما قررناه.

وإن وطأ في الصوم الذي جعله قضاء لرمضان، لم تجب عليه كفارة، عند أئمة العترة والفقهاء.

وحكي عن أبي قتادة: أنه تجب عليه الكفارة.

والحجة على ما قلناه: هو أنه جماع في غير نهار رمضان فلم تجب فيه الكفارة، كما لو جامع في يوم النذر.

المسألة الثامنة: ومن أكل ناسياً هل يفطر أم لا؟ سيأتي الكلام فيه.

وإذا جامع في هذا اليوم الذي أفطر فيه بالنسيان فهل تجب عليه الكفارة أم لا؟ فأما من لا يوجب الكفارة في وطء العمد فإسقاطها هاهنا أولى وأحق، ومن يوجب الكفارة في وطء العمد فهل تجب هاهنا أم لا؟ فيه تردد.

والمختار: أنها غير واجبة؛ لأنه وطؤ يعتقد إباحته، فهو كما لو وطأ في وقت يعتقد أنه ليل فكان نهاراً، وهو المنصوص للشافعي.

وحكي عن القاضي أبي الطيب الطبري من أصحابه: أن الكفارة واجبة، وزعم أن أكل الناسي لا يبيح له الوطأ.

وإن أصبح المقيم صائماً ثم سافر فجامع في ذلك [اليوم]، فهل تجب الكفارة عليه أم لا؟ فيه تردد.

فحكي عن الشافعي: وجوب الكفارة عليه.

والمختار على المذهب: أن الكفارة ساقطة عنه، وهو قول أبي حنيفة؛ لأن السفر يبيح له الفطر، فلهذا سقطت الكفارة عنه.

وإن أصبح الصحيح صائماً ثم مرض وجامع لم تجب عليه الكفارة على ظاهر المذهب، وهو قول أبي حنيفة والشافعي؛ لأن المرض مبيح للإفطار.

وإن جامع في أول اليوم ثم جن أو مرض في آخره، فهل تجب عليه الكفارة أم لا؟ فيه قولان:

فالقول الأول: أن الكفارة ساقطة عنه، وهذا هو رأي أبي حنيفة، ومحكي عن الثوري.

ووجهه: أن اليوم يرتبط بعضه ببعض، فإذا خرج في آخره عن أن يكون صائماً بعروض الجنون والمرض أو الحيض، خرج عن أن يكون الصوم مستحقاً فيه، فلهذا لم تجب فيه الكفارة.

القول الثاني: أن الكفارة عليه واجبة، وهذا هو المحكي عن الشافعي في أحد قوليه، وبه قال مالك وابن أبي ليلى وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه.

ووجهه: هو أنه جامع قبل عروض العارض فوجبت الكفارة، وطروء الطارئ بعد وجوبها لا يسقطها، فلهذا وجبت.

والمختار على المذهب: سقوط الكفارة، وهو أحد قولي الشافعي؛ لأن صوم بعض اليوم غير صحيح، وإنما يكون صوماً باستكمال الإمساك من سائر المفطرات، فإذا عرض ما ينقض الصوم بعد انعقاده لم يكن صوماً.

المسألة التاسعة: والصائمة إذا جومعت وهي نائمة، فإن طاوعت، فسد صومها ولزمها القضاء ولم تلزمها الكفارة كما مر بيانه، وإن لم تطاوع، لم يفسد صومها؛ لقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة» ومن جملتهم النائم والنائمة، وأما الرجل فيلزمه القضاء لإفساد صومه، والتوبة من فسقه ومعصيته، والكفارة لأجل هتك الحرمة في رمضان، والتعزير كما مر بيانه.

وإن أولج في بهيمة نظرت، فإن أنزل فسد صومه باتفاق بين الأئمة و الفقهاء أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه، ويجب عليه القضاء؛ لأنه لا معنى لإفساد الصوم إلا وجوب القضاء. وهل تجب الكفارة أم لا؟ فيه أقوال ثلاثة:

القول الأول: محكي عن الشافعي، وقد روى أصحابه عنه في ذلك طرقاً ثلاثاً:

الأولى: أنا إذا أوجبنا عليه الحد فإنه يفسد الصوم ويوجب الكفارة.

الثانية: أنه إذا لم يوجب الحد لم يوجب فساد الصوم، ولا يوجب الكفارة.

الثالثة: أنه لا نظر فيه إلى إيجاب الحد، ولكنه يوجب فساد الصوم، ويوجب القضاء ويوجب الكفارة؛ لأنه إيلاج فرج في فرج محرم قطعاً مشتهى طبعاً يجب بالإيلاج فيه الغسل فهو كفرج المرأة.

القول الثاني: محكي عن أبي حنيفة، أنه يوجب فساد الصوم ولا يوجب الكفارة؛ لأن الرسول ﷺ جعل ناكح البهيمة كالناكح ليده، ولا شك أن الناكح ليده لا تجب عليه الكفارة، فهكذا هاهنا.

القول الثالث: أنه يوجب فساد الصوم ولا يوجب الكفارة، سواء أنزل أو لم ينزل.

أما على رأي الهادي، فإنه لا يوجب الكفارة في الجماع التام.

وأما على رأي القاسم فإنه يوجب الكفارة في الجماع التام، ولا يوجبه في الإيلاج في البهيمة؛ لأنه ليس جماعاً تاماً، هذا كله إذا أنزل المني.

فإذا لم ينزل فهل يفسد الصوم بالإيلاج أم لا؟

فعلى رأي أئمة العترة: يفسد الصوم لا محالة، وهو قول الشافعي.

وعلى رأي الحنفية: لا يفسده إلا بالإنزال دون الإيلاج وحده.

ووجهه: أنه إيلاج فرج في فرج فأشبه فرج المرأة، بل هذا أغلظ في التحريم، فإن فرج الآدمية

قد يستباح في حال، وفرج البهيمة لا يستباح في حال، وقد اتفقنا على أن الإيلاج في الآدمية يوجب فساد الصوم فهكذا في البهيمة.

المسألة العاشرة: [1] ومن أتى بهيمة في صوم رمضان فهل يفسد صيامه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يفسد صومه أنزل أو لم ينزل، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: هو أنه إيلاج فرج في فرج فأشبه قبل المرأة، فلهذا توجه عليه القضاء لأنه أفسده، وتجب عليه التوبة بالفسق، ولا تجب الكفارة على رأي أئمة العترة، وتجب الكفارة عند الشافعي.

المذهب الثاني: أنه ينظر فيه فإن أنزل كان مفسداً للصوم، وإن لم ينزل لم يفسد صومه؛ لأنه ليس جماعاً كاملاً، فأشبه نكاح اليد، وهذا هو رأي أبي حنيفة.

والمختار: فساد الصوم، ولزوم الكفارة كما لو أولج في فرج الآدمية؛ لأنه أفسد صومه بجماع يأثم فيه فأشبه جماع المرأة، وسواء أنزل أو لم ينزل كما قلناه في الإيلاج في قبل المرأة فإنه موجب للفساد والقضاء والتوبة والكفارة على رأي من يوجبها وعلى ما اخترناه؛ لأن الإيلاج ينافي الصوم كالأكل والشرب. وقد نجز غرضنا مما يتعلق بأمر الجماع ومسائله.

النوع الثاني: في بيان ما يتعلق بالمأكولات والمشروبات

وإذا أكل الصائم أو شرب بالنهار ذاكراً للصوم عالماً بالتحريم مختاراً فقد أفطر؛ لقوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[البقرة:١٨٧] وهو مما لا خلاف فيه بين أئمة العترة وفقهاء الأمة.

ومن أفطر وهو شاك في غروب الشمس، ولم يظهر له بالعلم أو بغلبة الظن أن إفطاره كان بعد غروبها فهل يفسد صومه أو لا؟

(١) في هذه المسألة تكرار لبعض الأقوال والأحكام لما ورد قبلها في المسألة التاسعة.

فالذي عليه أئمة العترة وجماهير علماء الأمة: وجوب القضاء عليه؛ لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[البقرة: ١٨٧] وهذا فلم يتم الصيام.

وحكي عن الحسن البصري وعطاء وداود من أهل الظاهر: أنه لا قضاء عليه.

ووجه ما قالوه: ما روي أن الرسول ﷺ أمر بلالاً فقال: «يا بلال قم فاجْدَح لنا» والجدح: هو لت السويق، فقال: يا رسول الله لو أمسيت، فقال: «يا بلال اجدح لنا» فقال: يا رسول الله لو أمسيت، فقال: «يا بلال اجدح لنا» فقال: يا رسول الله إنك بنهار، فقال: «اجدح لنا» فقمت فجدحت فأفطر وأفطرنا[1].

ووجه الدلالة من الخبر، هو أن بلالاً كان شاكاً في دخول الليل، فلهذا قال ما قال فأقره الرسول ﷺ على شكه، فدل على جواز الإفطار مع الشك.

والمختار: ما عول عليه العلماء من العترة والجماهير من الفقهاء.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روي عن أسماء بنت عميس قالت: أفطرنا مع رسول الله ﷺ في يوم غيم، ثم ظهرت الشمس فأمرنا بقضاء يوم مكانه، ولأنه على يقين من النهار فلا ينتقل عنه إلا بعلم أو ظن، والشك لا يعمل عليه، وما هو عليه من الأصل وهو النهار فهو غالب للشك لا حكم له معه، ولأنه أكل في وقت يلزمه فيه الإمساك فوجب أن يكون مفسداً كما لو أكل نهاراً.

---

(١) رواه أبو داود في سننه برقم [٢٣٥٢] قال: حدثنا مُسَدَّدٌ، حدثنا عبد الواحد، حدثنا سليمان الشيباني، سمعت عبد الله بن أبي أوفى يقول: سرنا مع رسول الله ﷺ وهو صائم، فلما غربت الشمس قال: «يا بلال إنزل فاجدح لنا» قال: يا رسول الله لو أمسيت. قال: «إنزل فاجدح لنا» قال: يا رسول الله إن عليك نهاراً. قال: «إنزل فاجدح لنا» فنزل فجدح، فشرب رسول الله ﷺ ثم قال: «إذا رأيتم الليل قد أقبل من ههنا فقد أفطر الصائم» وأشار بأصبعه قِبَلَ المشرق. إ.هـ. ٢/ ٤١٧.

وأخرجه مسلم في صحيحه: باب بيان وقت انقضاء الصوم وخروج النهار، برقم [٢٥٥٩]- [٢٥٦١] عن ابن أبي أوفى، وليس فيه ذكر لبلال. اهـ. ص ٣٨٧.

وأخرجه البخاري في كتاب الصوم باب الصوم في السفر والإفطار، وباب متى يحل فطر الصائم...إلخ.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: حديث بلال دال على الإفطار مع الشك.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الحجة إنما هي في فعل الرسول ﷺ وقوله لا في كلام بلال، والرسول ﷺ لم يأمره بالجدح إلا مع علمه بدخول الليل، ولهذا كرر عليه الأمر بالجدح للسويق وإصلاحه للأكل.

وأما ثانياً: فلأنه ﷺ قال في آخر الحديث -لما تردد بلال في الجدح-: «إذا أقبل الليل من هاهنا وأدبر النهار من هاهنا فقد أفطر الصائم» فدل ظاهر الحديث على أنه إنما أفطر بعد دخول الليل بعلامته.

ومن تسحر وهو شاك في طلوع الفجر ولم يظهر له أنه تسحر بعد طلوعه فهل يصح صومه أم لا؟

فالذي عليه علماء العترة والفريقان الحنفية والشافعية، أن صومه صحيح، ولا يلزمه القضاء؛ لأنه على يقين من الليل فلا يبطل بعروض الشك.

وحكي عن مالك: أنه يلزمه القضاء.

ووجهه: قوله ﷺ: «لا يمنعنكم أذان بلال عن السحور».

ووجه الدلالة من الخبر: هو أن الرسول ﷺ عرف بظاهر الخبر أن وقت السحور يكون ليلاً، فإذا تسحر وهو شاك في انقضاء الليل وزواله لم يصح صومه.

والمختار: صحة الصوم مع الشك في طلوع الفجر؛ لأن الأصل هو الليل، وعروض الشك لا يمنع من بقاء حكم الليل.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: حديث بلال يدل على أنه لابد من تحقق السحور ليلاً، ومع الشك لا يحصل تحقق الليل.

قلنا: ليس في حديث بلال إلا أن السحور يكون ليلاً، وهذا لا ننكره ولكن الكلام إذا كان شاكاً في طلوع الفجر صح صومه؛ لأن الأصل هو بقاء الليل فلا ينتقل عنه إلا بيقين في إفساد الصوم، فإن أفطر بعد تحقق دخول الليل لم يلزمه القضاء وصح صومه، وإن تسحر بعد تحقق طلوع الفجر فسد صومه ولزمه القضاء؛ لأنه أخل بشرط الصوم في ذلك.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: ومن أكل ناسياً أو شرب في نهار رمضان، فهل يفسد صومه ويلزمه القضاء أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: القضاء بصحة صومه، وهذا هو المحكي عن زيد بن علي والباقر والصادق والناصر وأحمد بن عيسى، وبه قال الفريقان الحنفية والشافعية.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه سأله رجل عمن أكل ناسياً أو شرب ناسياً في نهار رمضان، فقال له عليه السلام: «إن الله أطعمه وسقاه» [1]، فتم على صومه.

المذهب الثاني: الحكم بفساد صومه ووجوب القضاء عليه، وهذا هو المحكي عن القاسمية، وبه قال مالك والليث وابن أبي ليلى.

والحجة على هذا من جهة القياس: وهو أنه أكل نهاراً في رمضان ففسد صومه، كما لو أكل عامداً.

والمختار: أن صومه صحيح كما هو رأي زيد بن علي ومن وافقه.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان». وإذا كان النسيان مرفوعاً دل على صحة صومه وأنه لا يلزمه القضاء.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

---

(١) رواه الجماعة إلا النسائي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه». قال في (فتح الغفار) ١/ ٤٨٨: وفي لفظ الترمذي: «...فإنما هو رزق ساقه الله إليه». وأورد في آخره للدار قطني زيادة: «..ولا قضاء عليه»، وقال [الدارقطني]: إسناد صحيح رواته ثقات.

قالوا: أكل في نهار رمضان فأفطر فلزمه القضاء كما لو أفطر عامداً.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن التعويل على الخبر من جهة الرسول ﷺ خير من التعويل على الاجتهاد والنظر، فإن التعويل على الخبر هو تعويل على كلام الشارع، وهو لا يجوز عليه الخطأ، وكلام القائس يجوز عليه الخطأ.

وأما ثانياً: فلأنه معارض بقياس على مناقضته، وهو أنه أفطر من غير اختيار فلم يلزمه القضاء، كما لو أوجر الطعام أو الشراب في فيه على جهة الإكراه.

الفرع الثاني: في الإكراه، ومن أُكره على الإفطار في رمضان نظرت، فإن كان الإكراه بإدخال الطعام والشراب في فيه حتى وصل جوفه من غير فعل من جهته، فهل يفسد صومه ويلزمه القضاء أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: القضاء بصحة صومه ويسقط عنه القضاء، وهذا هو رأي السيدين الأخوين المؤيد بالله وأبي طالب واختاراه لمذهب الهادي والقاسم، وهو محكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: أن كل ما يجري في الحلق معنى منع منه الصوم، فإذا طرأ من غير اختيار لم يكن مفسداً للصوم، كإنزال المني بالاحتلام.

المذهب الثاني: القضاء بفساد الصوم، وهذا هو رأي أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو أنه أفطر نهاراً فأشبه ما لو كان عامداً إليه.

والمختار: ما عول عليه الأخوان من كونه غير مفسد للصوم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الإفطار حصل من غير قصد واختيار فلا يكون مفسداً للصوم؛ كدخول الغبار والدخان.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: أفطر في نهار رمضان فأفسد صومه كما لو كان عامداً إليه.

قلنا: نقلب عليهم هذا القياس، فنقول: أفطر نهاراً فلم يكن مفسداً للصوم كما لو كان ناسياً. أو نقول: إفطار من غير قصد واختيار فأشبه الناسي.

وإن كان الإكراه بتخويف من جهة المكره بضرب أو حبس أو أخذ مالٍ مجحف فأقدم المكره على الإفطار لدفع الضرر عن نفسه، فهل يباح له أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: جواز ذلك ويفسد صومه وعليه القضاء، وهذا هو رأي السيدين الأخوين، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه، وأحد قولي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أنا قد قررنا أن الصوم هو الإمساك عن جميع المفطرات، ومن أكل أو شرب اتقاءً على نفسه لم يكن ممسكاً فلهذا حكمنا بفساد صومه.

المذهب الثاني: أنه لا يفسد صومه، فأما الإثم فساقط لأجل الإكراه، وهذا هو أحد قولي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن للإكراه معنى يسقط الإثم فأسقط القضاء، كما لو أُوجر الطعام في فيه.

والمختار: ما قاله الأخوان من إيجاب القضاء عليه.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنه أكل وشرب على جهة الإختيار فأوجب القضاء وأفسد الصوم، كما لو أكل أو شرب من غير إكراه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: معنى يسقط الإثم فأسقط القضاء كما لو أُوجر الطعام والشراب.

قلنا: المعنى في الأصل: كونه فعل غيره، وهذا فعله فافترقا.

الفـرع الثالث: قال الهادي في (المنتخب): ويفـسده الـسعوط، وهـو مـا يوضـع في الأنـف ويكون واصلاً إلى الخياشيم جارياً في الحلق، وهو محكي عـن المؤيـد بـالله، وبـه قـال أبـو حنيفـة وأصحابه والشافعي وأصحابه.

وقال في (الأحكام): يكره.

قال أبو طالب: وهذا غير مناقض لما ذكره في (المنتخب)؛ لأنه قد يطلق المكروه والمراد به الحظر.

وحكي عن داود: أنه غير مفسد.

والحجة على ما قلناه: قوله ﷺ: «الفطر ممـا دخـل» والـسعوط داخـل لا محالـة، فلهـذا كـان مفسداً للصوم.

وإذا ابتلع الصائم ما لا يؤكل في العادة كالحصى والتراب والنـوى والخـرز وغـير ذلـك ممـا لا يؤكل ولا يغتذى به، أو شرب ما لا يُشرب في العادة، كالدم والبول وغير ذلك مما لا يُعتاد شربـه، فهل يفطر أم لا؟

فالذي عليه أئمة العترة والجماهير من علماء الأمة: أنه يفطر بذلك، وإن أفطر لزمه القضاء.

وحكي عن الحسن بن صالح: أنه لا يفطر بما لا يكون معتاداً في الأكل والشرب.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «الفطر مما دخل» وهذا داخل، ويجب القضاء بالإفطار مـن كـل داخلٍ إلا ما خصته دلالة.

وحكي عن أبي طلحة صاحب الرسول ﷺ أنه كان يأكل البرد وهو صائم، ويقول: إنه لـيس طعاماً ولا شراباً.

ووجه ما قاله الحسن بن صالح هو: أن قوله ﷺ: «الفطر مما دخل» إنما أراد مما يأكلـه النـاس ويعتادون أكله، فأما ما لا يعتاد فلا يكون داخلاً، تحت قوله: «الفطر مما دخل».

والمختار: هو القول بإفساد الصوم في ما ليس معتاداً، كما ذهب إليه أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الصوم إنما هو الإمساك عن جميع المفطرات مما يكون واصلاً إلى الجوف، وهذا لم يمسك.

ومن وجه آخر: وهو أن هذا ذاكر لصومه أوصل إلى جوفه ما يمكنه الإحتراز منه فأفطر، كما لو أكل وشرب عامداً.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إن مراد الرسول ﷺ بقوله: «الفطر مما دخل» مما يعتاد أكله دون ما لا يعتاد أكله وشربه.

قلنا: الإحتجاج إنما هو بالعموم، والحديث عام بدخول كل مفطر إلا ما خصته دلالة، والعرف والعادة لا يجوز تخصيص العموم بهما.

ويؤيد ما ذكرناه، أن صاحب الشريعة صلوات الله عليه لو قال: لا تأكلوا اللحم. كان النهي عاماً لكل لحم، ولا يخصص للحم البقر والغنم والإبل، ويدخل فيه لحم العصافير ولحم السمك وإن لم يكونا مألوفين لأجل العموم، فهكذا ما نحن فيه يجب القضاء بالإفطار من كل داخل، إلا ما قامت عليه دلالة.

الفرع الرابع: فأما الحقنة، وهي إدخال الأدوية في الدبر، ونحو صب الدهن في الإحليل، ونحو إدخال الميل في الذكر، فهذه الأمور هل تكون مفسدة للصوم أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنها غير مفسدة للصوم، وهذا هو رأي أئمة العترة القاسمية والناصرية، وهو قول أبي حنيفة، ومحكي عن الحسن بن صالح وداود من أهل الظاهر، ومروي عن أبي إسحاق المروزي من أصحاب الشافعي .

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «الفطر مما دخل» والسابق إلى الفهم من هذا الكلام هو دخوله

من مدخل مخصوص وهو الفم وجريه في الحلق، فيجب حمله عليه، ولا شك أن هذه الأمور من الحقنة وصب الدهن في الإحليل وإدخال الميل في الذكر ليست جارية في الحلق ولا واصلة إلى الجوف.

المذهب الثاني: أن هذه الأمور كلها مفسدة للصوم، سواءً وصلت إلى المثانة أو لم تصل، وهذا هو رأي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن هذه الأعضاء مجوفة فكان الواصل مفطراً كالواصل إلى البطن.

والمختار: أن هذه الأمور غير مفطرة كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن المفطر وصل إلى الجوف من غير مدخله المعهود، فلا يكون مفسداً للصوم، كما لو طعنه برمح فوصل سنانه إلى جوفه.

ومن وجه آخر، وهو أن الواصل إلى الجوف إذا لم يكن جارياً في المجرى المعهود لم يفطر الصائم، كما لو صب الدهن في الإحليل.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إن هذه الأعضاء مجوفة فكان الواصل إليها كالواصل إلى البطن.

قلنا: هذا باطل بالفصد، فإن المفصد لو وصل إلى باطن العرق فإنه غير مفطر، فهكذا في مسألتنا، فتقرير مذهبنا في هذا: هو أن كل ما وصل إلى الجوف من مجرى الطعام والشراب مما يمكن الاحتراز منه مع القصد إليه يكون مفطراً لا محالة، فأما إذا دخل جوفه من سائر مخاريق بدنه غير ما ذكرناه فإنه لا يكون مفطراً.

الفرع الخامس: في القيء.

اعلم أن القيء عبارة عما يخرج من المعدة متغيراً، والقَلَس -بفتح اللام- فقد قال الخليل بن

أحمد: القلس ما خرج ملؤ الفم أو دونه وليس بقيء، فإن عاد فهو القيء، وهو يكون عند الامتلاء. وهل يكون القيء مفسداً للصوم أم لا؟ فيه مذاهب خمسة:

المذهب الأول: أن كل من استقاء عامداً قليلاً كان أو كثيراً، أفسد صومه، وعليه القضاء من غير كفارة عليه، ومن بدره القيء فلا شيء عليه ما لم يرجع القيء والقلس من فيه إلى جوفه، وسواء بدره القيء أو استقاءه، إذا رجع إلى الجوف من الفم شيء مع القدرة على طرحه من فيه، وهذا هو رأي زيد بن علي والناصر.

والحجة على هذا: ما روى أمير المؤمنين عن الرسول ﷺ أنه قال: «من قاء فلا شيء عليه، ومن استقاء فعليه القضاء»[1].

فظاهر كلامهما: أنهما يعتبران الخروج والرجوع جميعاً، فمطلق الخروج في العامد، والرجوع في من بدره القيء، وهذا هو رأي الشافعي.

المذهب الثاني: أن القيء لا يفسد الصوم، سواءً تعمده أو ابتدره، إلا أن يرجع إلى جوفه من فيه شيء، فمتى رجع أفسد صومه على أي وجه رجع، وإن بدره القيء فهو على صومه ما لم يرجع إلى جوفه، فإن رجع بطل صومه إذا كان رجوعه باختياره أو اختار سبب رجوعه[2]، فإن رجع من غير قصد لرجوعه ولا تسبب برجوعه لم يفسد صومه، وهذا هو رأي الهادي والقاسم وأولادهما، ومحكي عن المؤيد بالله، ومروي عن ابن مسعود من الصحابة، وعكرمة من التابعين، وحاصل الأمر أنهم يعتبرون الرجوع في الإفساد دون الخروج.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «ثلاث لا يفطرن الصائم: القيء والحجامة والإحتلام»[3].

---

(١) جاء الحديث في مسند الإمام زيد عن علي عليه السلام قال: إذا ذرع الصائم القيء لم ينتقض صيامه وإذا استقاء أفطر وعليه القضاء. إهـ. ص٢٠٥. وروى الحديث ابن أبي شيبة في مصنفه ٢/ ٢٩٧.

(٢) الجملة غير منسجمة ولم نتمكن من فصلها في الأصل إلا هكذا، ولعل المراد...: أو تسبب في رجوعه. والله أعلم.

(٣) أخرجه الترمذي. وهو في مصنف ابن أبي شيبة ٢/ ٣٠٨ و(ميزان الإعتدال)٤/ ١٨٦.

المذهب الثالث: محكي عن الحنفية، وذلك على وجهين:

الوجه الأول: أن يكون خروج القيء على جهة العمد، فإذا تقيأ عمداً ملء فيه فسد صومه بالخروج، وعليه القضاء من غير كفارة، سواءً رجع منه شيء أو لم يرجع، أو كان ملء فيه أو أكثر، وهذا هو قول أبي حنيفة ومحمد وزفر، ويحكى عن أبي يوسف: أنه لا حرج عليه في صومه ما لم يرجع فهو صحيح، وإن رجع بغير فعله فلا شيء عليه وإن رجع بفعله أعاد الصوم.

الوجه الثاني: أن يكون خروج القيء ابتداراً، فإذا ذرعه القيء فقاء ملء فيه ولم يرجع شيء، صح صومه عند الحنفية جميعاً وزفر، وإن عاود القيء متعمداً، فسد صومه وعليه القضاء من غير كفارة، فهذا تقرير الخلاف بين الفقهاء.

المذهب الرابع: أن القيء لا يؤثر في الصوم سواء كان عامداً إليه أو غلبه وابتدره، وهذا شيء يحكى عن ابن عباس وابن مسعود.

المذهب الخامس: أنه إذا تقيأ عامداً، قضى وكفر، وإن ذرعه القيء، قضى ولا كفارة عليه، وهذا شيء يحكى عن عطاء وأبي ثور، فهذا تقرير الخلاف بين الأئمة والفقهاء.

والمختار: أن كل من استقاء فعليه القضاء، ومن ذرعه القيء فلا قضاء عليه، وهذا هو المروي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه، وابن عمر وزيد بن أرقم.

والحجة على هذا: ما روى أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «من استقاء فعليه القضاء، ومن ذرعه القيء فلا قضاء عليه» فإن رجع ممن ذرعه القيء فعليه القضاء.

ووجه الدلالة من الخبر: هو أنه أوجب على كل من استقاء القضاء وحكم عليه بالإفطار، وسواءً رجع أم لم يرجع، ومن ذرعه القيء فظاهره دال على عدم القضاء عليه، لكنا حملناه على عدم الرجوع، فإن رجع وجب عليه القضاء؛ لقوله ﷺ: «الفطر مما دخل» ولم يفصل بين داخل وداخل إلا ما خصته دلالة.

وروي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا يفطر من قاء»[1] فظاهره دال على أنه لا يفطر سواءً كان عامداً أو ابتدره، لكنا نحمل هذا على موافقة الخبر الأول؛ لتكون الأدلة متفقة من غير مناقضة فيها.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إذا تعمد القيء أو بدره فلا قضاء عليه إذا لم يرجع منه شيء كما أثر عن القاسمية ومن تابعهم على ذلك.

قلنا: خبر أبي هريرة دال على الفرق بين العمد من القيء وبين بادره في إفساد العمد للصوم بخلاف ما يبدر، فلا وجه للتسوية بينهما، ولم يفصل بين الرجوع وعدم الرجوع.

قالوا: القيء لا يؤثر في الصوم سواءً كان عامداً إليه أو ابتدره كما حكي عن ابن عباس وابن مسعود.

قلنا: قد أوضحنا أن الخبر دال على أن اعتماده يوجب القضاء، وأن ابتداره لا يوجب القضاء، وأن التعويل على الخبر خير من التعويل على النظر.

قالوا: تجب عليه الكفارة إذا عمده، ويجب عليه القضاء إذا بدره من غير كفارة.

قلنا: الكفارة إنما وجبت لأجل الجماع دون غيره من سائر مفسدات الصوم كما مر تقريره، فأغنى عن الإعادة.

الفرع السادس: وإن أخذ الصائم بيده خيطاً وأدخله في حلقه حتى وصل إلى جوفه وطرفه في فيه، فهل يفطر أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يفطر، وهذا هو الظاهر من المذهب، وهو محكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: هو أنه وصل إلى جوفه باختياره مع ذكره للصوم، فهو كما لو ابتلعه.

---

(١) تقدم بمعناه قريباً وهو في مصنف عبد الرزاق ٤/ ٢١٣ بلفظ: «لا يفطر من قاء ولا من احتجم».

المذهب الثاني: أنه لا يفطر به، وهذا هو رأي أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو أن الخيط إذا كان متصلاً بالذي في الفم فلا قضاء عليه ولا يفسد صومه؛ لأنه إذا لم ينفصل فكأنه غير واصل إلى الجوف، كما قال فيمن طُعِنَ بالرمح، فإن انفصل الرمح أفطر وإن لم ينفصل لم يفطر.

والمختار: أنه يفسد صومه، كما لو ابتلع فلساً أو درهماً أو زجاجاً، ولأنه حصل في جوفه جارياً في حلقه فوجب القضاء بفساد صومه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إنه غير مستقر فلا يفطر كزج الرمح إذا لم ينفصل.

قلنا: الطعن بالرمح غير جارٍ في الحلق، فلهذا لم يكن مفطراً بالطعنة سواء انفصل الزج أو لم ينفصل.

الفرع السابع: وإذا كان به جائفة أو آفة فداواها فوصل الدواء إلى جوفه أو دماغه فهل يفطر أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أن صومه صحيح وإن دخل إلى جوفه الدواء ودماغه، وهذا هو الظاهر من مذهب العترة، وهو محكي عن مالك وداود من أهل الظاهر.

والحجة على هذا: هو أنه وصل إلى جوفه غير جارٍ في حلقه فلا يكون به مفطراً؛ لقوله ﷺ: «الفطر مما دخل» وهذا غير داخل لكونه لم يجر في الحلق.

المذهب الثاني: الحكم بفساد صومه، وهذا هو رأي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أنه قد وصل الدواء إلى جوفه ودماغه، فأشبه ما لو وصل إلى بطنه.

المذهب الثالث: أنه ينظر في حال الدواء، فإن كان رطباً فسد صومه، وإن كان يابساً فصومه صحيح.

والحجة على هذا: هو أن الدواء إذا كان مائعاً أشبه شرب الماء، وإن كان يابساً لم يتجاوز موضعه، فلهذا لم يفطر به.

والمختار: الحكم بصحة صومه، كما هو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنها جائفة فلا يكون بها مفطراً كما لو طعن في فخذه.

قال أحمد بن يحيى: من أصابته جائفة فداواها بدواء واتصل إلى جوفه لم يفسد صومه. وأشار إلى ما ذكرناه في صحة الصوم الأخوان المؤيد بالله وأبو طالب.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: وصل إلى الجوف والدماغ فأشبه ما لو وصل إلى بطنه.

قلنا: إن الوصول إلى الجوف والدماغ ليس كافياً في الإفطار، بل لابد من جريه في الحلق، وهذا الكلام فيما كان رطباً أو يابساً من الدواء لابد فيه من الاعتبار الذي ذكرناه من جريه في الحلق ليكون مطابقاً لقوله ﷺ: «الفطر مما دخل» فإن الدخول لا يفهم إلا بجريه في الحلق.

الفرع الثامن: وإن جرح نفسه أو جرحه غيره بإذنه فوصلت السكين أو الرمح إلى جوفه أو دماغه، فهل يفطر أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: الحكم بصحة صومه، وهذا هو رأي أئمة العترة، وسواء استقر زج الرمح في جوفه أو لم يستقر، في صحة صومه.

والحجة على هذا: هو أن الرمح والسكين غير واصلين إلى البطن بجريهما في الحلق، فلهذا لم يكن مفطراً.

المذهب الثاني: القول بالإفطار، وهذا هو رأي الشافعي.

[ووجهه]: هو أن السكين والرمح واصلان إلى الجوف باختياره فأشبه وصولهما إلى البطن.

المذهب الثالث: محكي عن أبي حنيفة، وعنه فيه ثلاث روايات:

الرواية الأولى: أن زج الرمح إن انفصل أفطر الصائم، وإن لم ينفصل الزج لم يكن مفطراً.

الرواية الثانية: أن الرمح إن استقر أفطر، وإن لم يستقر لم يفطر.

الرواية الثالثة: أن الطعنة إن نفذت إلى الجانب الآخر أفطر، وإن لم تنفذ لم يفطر.

والمختار: الحكم بصحة صومه، كما هو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما ذكرناه فيمن أصابته جائفة فأغنى عن تكريره.

وحكى الشيخ أبو عبد الله البصري وكان من عظماء المعتزلة في علم الكلام، ويرى رأي أبي حنيفة في الفروع، أن الرمح إذا انفصل زجه أفطر الصائم، وإن لم ينفصل لم يفطر، وهذه إحدى الروايات التي حكيناها عن أبي حنيفة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: قد وصل إلى الجوف فأشبه ما لو وصل إلى البطن.

قلنا: قد أجبنا عما ذكروه في مسألة الجائفة في البطن والدماغ فلا حاجة إلى التكرير.

فأما الرواية التي حكيناها عن أبي حنيفة فالجواب عنها بحرف واحد: وهو أن الطعنة إن استقرت أو لم تستقر أو انفصل الزج أو لم ينفصل أو خرجت من الجانب الآخر أو لم تكن خارجة، فإن جميع ذلك غير جارٍ في الحلق، والفطر إنما يكون بالدخول في الحلق والوصول إلى البطن، وظاهر الحديث في قوله ﷺ: «الفطر مما دخل» يقرر ما ذكرناه، فلا حاجة إلى التطويل فيه.

الفرع التاسع: في النخامة، وهي تخرج من ثقبة نافذة من الدماغ وهي أغلظ من الريق وفيها لزوجة.

قال السيد أبو طالب: وتقرير المذهب: أن النخامة إذا حصلت في فيه من غير تعمد، لم تفسد الصوم، وإن تعمد ابتلاعها فالأظهر على رأي القاسم والهادي، فساد الصوم. والأقرب على ما

ذكره السيد أبو طالب، إذا كانت نازلة منزلة القيء، أنها إذا برزت إلى وسط الفم فازدردها اختياراً فسد صومه، سواء كان خروجها إلى فيه باختياره أو من غير اختياره. وإن ازدردها من غير اختيار نظرت، فإن أخرجها باختيار فسد صومه، وإن أخرجها من غير اختيار وازدردها من غير اختيار لم يفسد صومه.

قال الشيخ أبو حامد الغزالي: والنخامة إذا خرجت إلى أقصى الفم ثم ازدردها أفطر إذا كان قصداً، وإن جرت من غير قصدٍ لم يفطر.

والمختار في النخامة تفصيل نشير إليه، وهو أنه لا حكم لها في إفساد الصوم إلا إذا كانت بارزة في الفم، فإن نزلت إلى المعدة من ثقبة الدماغ إلى البطن لم يفسد الصوم؛ لأنها غير جارية في الحلق. وإن برزت إلى الفم نزلت منزلة القيء، فإن اختار خروجها إلى الفم وابتلعها، فسد الصوم كالاستقياء، وإن خرجت إلى الفم من غير اختيار وابتلعها، لم يفسد الصوم كالقيء إذا ابتدره كما مر تقريره في حكم القيء على المختار.

الفرع العاشر: في الريق.

اعلم أن اللعاب والريق والبزاق والبصاق كلها عبارة عن الرطوبة الحاصلة في الفم، وهي التي لا يعيش الإنسان إلا مع بقائها، ويشتمل على مسائل خمس.

المسألة الأولى: الريق سواءً كان حاصلاً من الدماغ أو كان صاعداً من المعدة، فإذا حصل في الفم وابتلعه الصائم فهل يفسد صومه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه غير مفسد للصوم، وهذا هو رأي الهادي والقاسم والناصر.

والحجة على هذا وهو رأي الشافعي وأبي حنيفة: وهو أن ما هذا حاله يتعذر الإحتراز منه ويصعب ويشق، فلهذا كان معفواً عنه، وقد قال تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[الحج:٧٨].

المذهب الثاني: أنه يفسد الصوم، وهذا هو المحكي عن المؤيد بالله.

والحجة على هذا: هو أنه إذا وصل إلى جوفه من فمه باختياره وهو مما يمكن الاحتراز منه كان مفسداً كالماء إذا نزل الجوف عند المضمضة والإستنشاق.

والمختار: أن الريق غير مفسدٍ للصوم كما هو رأي الإمامين الناصر والقاسم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الإجماع منعقد على العفو عنه، وأنه غير مفسد للصوم، ولم يرد من أحد من جهة السلف على إيجاب القضاء على من ابتلع ريقه، ومن جهة أن الاحتراز منه متعذر كما لو دخل ذباب أو غبار أو دخان.

قال القاسم في الريق إذا ابتلعه الصائم فإنه لا يفسد صومه؛ لأنه لا يقدر على أن يمتنع منه.

وحكي عن الناصر أنه قال: لا بأس للصائم أن يبتلع البزاق والريق، وهي مسألة إجماع،

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: يفسد الصوم ما كثر من الريق إذا كان يمكن الإحتراز منه، وإن كان قليلاً لم يفسد، كما حكي عن المؤيد بالله.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما ذكره محمول على ما كان حاصلاً في الفم من البلغم الغليظ، فأما الريق فهو لا يخالف في كونه غير مفسد للصوم.

وأما ثانياً: فقدره أعلى وأشرف من أن يكون مخالفاً لما انعقد من الإجماع على العفو عن الريق، وأنه لا يكون مفسداً للصوم.

المسألة الثانية: إذا اجتمع في الفم فإنه يكره ابتلاعه، وإن ابتلعه لم يفسد صومه.

قال القاسم: ويكره إذا اجتمع في فيه أن يبتلعه إلى جوفه، وإنما كان مكروهاً لأن المأخوذ على

الصائم التوقي عما يكون مفسداً لهذه العبادة، وقد قال ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك».

وإن خرج شيئاً من اللعاب على يده ثم وضعه في فيه وابتلعه فسد صومه؛ لأنه يكون نازلاً منزلة الحصاة والنواة إذا دخلتا، وهو محكي عن الناصر والقاسم، ومروي عن الشافعي.

المسألة الثالثة: وإن كان بين أسنانه لحم فابتلعه، فهل يفسد صومه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: الحكم بفساد صومه، وهذا هو الظاهر من المذهب، وهو محكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: هي أن الصوم عبارة عن الإمساك عن كل مطعومٍ ومشروب، ومن هذه حاله فليس ممسكاً، فلهذا فسد صومه.

المذهب الثاني: أنه مفسدٌ للصوم من جهة القياس لكونه داخلاً، والفطر مما دخل ، لكنه لا يفطر من جهة الاستحسان، وهذا هو رأي أبي حنيفة من جهة أن الاستحسان أخص من القياس وأكثر ملاءمة للقواعد الشرعية، لكنا تركنا القياس لما كان يشق الاحتراز منه، فلهذا كان معفواً عنه إذا كان يسيراً.

والمختار: أنه إذا كان يسيراً يجري مع الريق فإنه غير مفسدٍ للصوم.

وحكي عن بعض الحنفية تقدير القليل بمقدار العدسة فإنه إذا ابتلعه لا يفسد صومه، وإن كان مقدار الحمصة فإنه يفسد صومه. فأما عند أئمة العترة فما هذا حاله يكون مفسداً للصوم قدر العدسة والحمصة لكونه كثيراً، وإنما مقدار القليل ما كان جارياً مع الريق.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: يفسد الصوم من جهة القياس.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلا نسلم فساده من جهة القياس، فإن القياس: رفع الحكم عما كان يشق ويعسر؛ لقوله ﷺ: «بُعثت بالحنيفية السمحة».

وأما ثانياً: فلأن الاستحسان هو المعمول عليه؛ لأنه أخص بالحكم من القياس، فالخلاف مرتفع.

المسألة الرابعة: قال محمد بن يحيى: وإن تخلل الصائم بخلال فمضى مع ريقه لم يفسد صومه، وهذا محمول على كونه يسيراً يجري مع الريق، فإن كان كثيراً أفسد الصوم كالزجاج والفلس والحصاة والنواة، وهكذا الكلام في شوص السواك إذا كان يسيراً يجري مع الريق لم يفسد، وإن كان كثيراً أفسد الصوم.

المسألة الخامسة: قال المؤيد بالله: ومن فتح فاه ليدخل فيه الغبار والدخان قاصداً إلى دخولها وهو صائم فالأقرب أنه لا يفطره؛ لأنه مما يشق الاحتراز منه، فلهذا كان سبقه إلى الجوف و ابتلاعه سواء، وهذا محمول على أن الغبار يسير لا يمكن الاحتراز منه كما هو ظاهر في إطلاق كلامه، فأما إذا كان كثيراً فالاحتراز منه ممكن فإذا ابتلعه أفسد صومه. وقد نجز غرضنا من الإفطار بالمطعوم والمشروب.

النوع الثالث: في حكم الإيلاج

اعلم أنا قد ذكرنا ما يتعلق بالجماع وأظهرنا حكمه، ونذكر الآن ما يتعلق بالإيلاج ونرسم فيه مسائل خمس.

المسألة الأولى: ومن أتى صبياً في دبره أو امرأة في دبرها فسد صومه بلا خلاف بين أئمة العترة وفقهاء الأمة.

ووجهه: أنه إيلاج فرج في فرج محرم مشتهى فأشبه ما لو أولج في قبل المرأة، وهل تجب عليه الكفارة إذا كان ذلك في نهار رمضان أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا كفارة فيه، وهذا هو رأي الهادي والناصر، ومحكي عن أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو أن الأصل براءة الذمة عن الكفارة، ولا يجوز شغلها إلا بدلالة شرعية ولا دلالة على ذلك؛ ولأن الكفارة كما لم تجب في الإيلاج في القبل فهكذا حال الدبر من غير تفرقة بينهما كما قررناه من قبل.

المذهب الثاني: وجوب الكفارة، وهذا هو الذي يأتي على كلام القاسم، وهو محكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: هو أنا قد قررنا وجوب الكفارة إذا أولج في قُبل المرأة، وإذا وجبت الكفارة بالإيلاج في القُبل فهكذا حال الدبر أولى وأحق؛ لأن الإيلاج في الدبر لا يباح بحال، والإيلاج في القُبل قد يستباح في بعض الحالات، فلهذا كان إيجاب الكفارة فيه أحق.

والمختار: وجوب الكفارة في الوطئ في الدبر؛ لما ذكرناه من تحريمه على جهة التأبيد كما اخترناه في الوطئ في القبل.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الأصل براءة الذمة عن الكفارة فلا تشغل إلا بدلالة.

قلنا: قد أوضحنا وجوب الكفارة بخبر الأعرابي فإنها وجبت عليه الكفارة لما وطأ امرأته، وألحقنا الوطأ في الدبر به بجامع كونه إيلاج فرج في فرج محرم على جهة التأبيد فأغنى عن التكرير.

المسألة الثانية: في الخنثى المشكل الذي لم يتضح أمره في كونه رجلاً أو امرأة، وإن أولج الخنثى المشكل ذكره في دبر رجل أو قُبل امرأة أو دبرها، أو في فرج خنثى مشكل أو دبره لم يفسد صوم الخنثى المولج ويفسد صوم المولج فيه، ولا تجب على المولج الكفارة، وإنما قلنا: إن المولج لا يفسد صومه ولا تجب عليه الكفارة لجواز أن يكون عضواً زائداً كما لو أدخل أصبعه، وإنما قلنا: إن المولج فيه لا تجب عليه الكفارة لاحتمال أن يكون عضواً زائداً.

وأما فساد صوم المولج فيه، فمن الفقهاء من قال: إنه يفسد صومه، وفيه نظر، فإنه كما لم يجب فساد صوم المولج لاحتمال أن يكون عضواً زائداً فهكذا لا يجب فساد صوم المولج فيه لإمكان أن يكون عضواً زائداً، كما لو أدخل يده في الفرج والدبر.

وإن أولج رجل ذكره في دبر خنثى مشكل أفطر كل واحدٍ منهما؛ لأنه إيلاج فرج في فرج، فأشبه ما لو أولج في قبل المرأة أو دبرها، وهل تجب على كل واحدٍ منهما كفارة؟ فيه تردد.

والمختار: أنها لا تجب الكفارة إلا على المولج دون المولج فيه، قياساً على الأعرابي، فإن الرسول ﷺ إنما أوجب الكفارة على الزوج دون المرأة، فهكذا هاهنا تجب الكفارة على المولج دون المولج فيه، وإن كانا مُجَرَّمين كلاهما.

المسألة الثالثة: وإن أولج رجل ذكره في قُبل خنثى مشكل لم يفسد صوم واحدٍ منهما ولا تجب عليهما كفارة؛ لاحتمال أن يكون عضواً زائداً كما لو أولج في فيه، إلا أن ينزل المولج فسد صومه لأجل الإنزال، ومن الفقهاء من قال: يفسد صوم المولج فيه، ولا وجه له؛ لأنه ليس فرجاً، وإنما هو عضو زائد، فلا وجه لفساد صومه.

وإن أولج خنثيان كل واحدٍ منهما آلته في فرج صاحبه أو دبره فأولج هذا آلته في فرج صاحبه وأولج الآخر آلته في دبر الآخر فلا كفارة على واحدٍ منهما، ولا يفسد صومهما؛ لاحتمال كونه عضواً زائداً، ومن الفقهاء من قال: يفسد صومهما، ولا وجه له كما أشرنا إليه.

المسألة الرابعة: وإن أنزل الخنثى المشكل المني من آلة الرجال والنساء في نهار رمضان، ورأى الدم من فرج الرجال والنساء في نهار رمضان لم يفطر؛ لاحتمال أن يكون ذلك عضواً زائداً، واللبس حاصل فلا وجه للحكم بإفطاره، وإن أنزل المني من فرج الرجال عن مباشرة، ورأى الدم من فرج النساء في ذلك اليوم فاستمر به أقل مدة الحيض فإنه يحكم بإفطاره؛ لأنه إن كان رجلاً فقد أنزل المني عن مباشرة من فرج الرجال، وإن كان امرأة فقد نزل الدم من فرج النساء في أقل مدة الحيض، فلهذا حكمنا بفساد صومه على كلا الوجهين، وأما الكفارة فغير واجبة.

والإيلاج في فرج البهيمة مبطل للصوم وإن لم ينزل، خلافاً لأبي حنيفة، وقد مر بيانه.

المسألة الخامسة: وإن أولج ذكره في غضون السمن أو في الأفخاذ والغضون من غير إمناء لم يفسد صومه، عند أئمة العترة والفقهاء. وإن أولج فأمذى فهل يستحب له القضاء أم لا؟ فالذي

ذكره الهادي في (الأحكام): استحباب القضاء، وليس عن الفقهاء فيه شيء سوى كراهة التقبيل حذراً من الإمناء كما سنوضحه.

ووجه الاستحباب الذي أشار إليه الهادي، من أوجه خمسة:

أما أولاً: فلأن المذي رائد المني، كما قال ﷺ: «المذي رائد المني» والرائد: هو الذي يُقَدِّمُه القوم لطلب الماء إذا انتجعوا، كما أن المني مؤثر في الإفساد للصوم وإيجاب القضاء، فهكذا حال الإمذاء يؤثر دون تأثير الإمناء، وهو استحباب القضاء.

وأما ثانياً: فكما أن المني موجب للغسل، فهكذا حال المذي يؤثر في وجوب الوضوء؛ لما روي أن رجلاً سأله عن الإمذاء فقال له عليه السلام: «اغسل ذكرك وتوضأ» فهكذا حال المذي يؤثر في استحباب القضاء.

وأما ثالثاً: فلما روي أن الرسول ﷺ نهى الشاب عن القبلة؛ لأن الأغلب من تقبيل الشاب الإمذاء عنده لقوة الشهوة في حقه، فلولا أن الغالب في حقه الإمذاء لما نهاه عنه، فلولا أن للمذي تأثيراً، لم ينهه الرسول عنه، فأدنى التأثير استحباب القضاء.

وأما رابعاً: فلأن العبادات التي يؤثر فيها خروج المني يؤثر فيها خروج المذي تأثيراً متقاصراً، ولهذا فإن المحرم إذا قبل فأمنى وجبت عليه بدنة، وإن أمذى فعليه بقرة، فلهذا قلنا بأنه يؤثر في الصوم دون تأثير المني، وليس ذلك إلا استحباب القضاء دون وجوبه.

وأما خامساً: فلأن المني إنما يحصل خروجه بقوة الشهوة واضطراب في البدن ودغدغة، فلهذا كان تأثيره قوياً بخلاف المذي، فإنما يكون خروجه بتحرك الشهوة لا غير، فلهذا ضعف تأثيره باستحباب القضاء في العبادة لا غير، وهكذا القول في اللمس والتقبيل والنظر والمعانقة، يستحب له القضاء إذا أمذى، وإن لم يمذ فلا شيء من استحباب القضاء.

النوع الرابع: في حكم انزال المني من غير جماع

ومن أنزل المني بالاحتلام في نهار رمضان لم يفطر ولا قضاء عليه ولا كفارة؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «ثلاث لا يفطرن الصائم: القيء والحجامة والاحتلام» ولأن الإمناء حصل بغير اختياره فهو كما لو طارت في حلقه ذبابة ودخلت حلقه من غير اختياره، ويحصل المقصود منه برسم مسائل أربع.

المسألة الأولى: وإن باشر فيما دون الفرج بأن قبل أو لمس أو عانق أو ضاجع فأمنى فسد صومه، وإن لم ينزل لم يفسد صومه؛ لما روى عمر رضي الله عنه عن الرسول ﷺ أنه قال: قبلت وأنا صائم فقلت: يا رسول الله: قبلت وأنا صائم، فقال: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته» قلت: لا بأس، قال: «فمه؟»[1] وأراد الرسول ﷺ أن مقدمة الشرب هو المضمضة، فإذا مجه فلا يفطر بالشرب، فهكذا حال القبلة فإنها مقدمة الوقاع فإذا لم يواقع لم يفطر.

وإن تلذذ بالنظر فأمنى فهل يفسد صومه أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أنه يفسد صومه، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن الحسن البصري.

والحجة على هذا: هو أنه أنزل عن سبب من جهته، فوجب القضاء بإفطاره كما لو أمنى عن تقبيل ومعانقة ولمس.

المذهب الثاني: الحكم بصحة صومه، وهذا هو رأي الفريقين الحنفية والشافعية.

والحجة على هذا: هو أنه أمنى من غير مباشرة، فأشبه ما لو أنزل عن احتلام.

المذهب الثالث: أنه إن أمنى عن النظرة الأولى أفطر[2] ولا كفارة عليه، وإن كرر النظر وأنزل أفطر وقضى وكفر، وهذا هو المحكي عن مالك.

(١) رواه أحمد وأبو داود وصححه ابن خزيمة. قال في (فتح الغفار) ١/ ٤٨٧: وقال [يعني: أبا داود]: «فمه» موضع «ففيم». وأخرجه النسائي وقال: منكر، وقال البزار: لا نعلمه يروى عن عمر إلا من هذا الوجه، وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم. إهـ.

(٢) المعنى: فسد صومه.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «النظرة الأولى لك والثانية عليك»[1].

ووجه الدلالة من الخبر: هو أنه قد جنى على العبادة بالإفساد بإنزال المني بالمباشرة، فوجب عليه القضاء في كلتا الحالتين، وتسقط عنه الكفارة بالنظرة الأولى ووجبت عليه الكفارة بالنظرة الثانية لظاهر الخبر.

والمختار: هو الحكم بإفساد الصوم بإنزال المني بالجناية بالتلذذ بالنظر، فأشبه ما لو قبل أو لمس أو عانق.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: أمنى من غير مباشرة فأشبه ما لو أمنى عن احتلام.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن المحتلم لم يحصل المني عن عناية بالتلذذ من جهته، فلهذا لم يبطل صومه.

وأما ثانياً: فلأن اللذة في النظر ربما كانت أوقع في النفس وأشهى من اللمس والقبلة، فإذا كان الإمناء باللمس والقبلة موجباً للفساد فهكذا الحال في النظر.

قالوا: تجب الكفارة بالنظرة الثانية دون الأولى.

قلنا: قد وافقنا مالك في فساد الصوم بالإمناء في النظرة الأولى والثانية، لكنه أوجب الكفارة في النظرة الثانية من غير دلالة؛ لأن الأصل هو براءة الذمة عن الكفارة فلا تجب إلا بدلالة، ولم تدل هاهنا دلالة عليها.

وقوله ﷺ: «النظرة الأولى لك والثانية عليك» إنما أراد الإثم بالنظر، ولم يتعرض لإيجاب الكفارة.

---

(١) أورده في (الجواهر) عن بريدة قال: قال رسول الله ﷺ لعلي: «يا علي لا تتبع النظرة النظرة فإن لك الأولى وليست لك الثانية» أخرجه أبو داود والترمذي. إهـ.

المسألة الثانية: وإذا فكر وأطال تفكيره في أحوال الجماع فأمنى فهل يفسد صومه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن صومه يفسد، وهذا هو رأي الهادي والقاسم والناصر والباقر والصادق والإمامية، ومحكي عن مالك والحسن البصري.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «العينان تزنيان، واليدان تزنيان، ويصدق ذلك كله الفرج ويكذبه»[1].

ووجه الدلالة من الخبر: هو أنه حكم على اليدين والعينين بالزنى، وجعل حكمهما حكم الفرج باستدعاء الشهوة.

ومن وجه آخر، وهو أنه أنزل مختاراً لسبب الإنزال فأشبه ما لو قبل أو لمس فأنزل.

المذهب الثاني: أن صومه صحيح، وهذا هو رأي الفريقين الحنفية والشافعية.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تقل أو تفعل».

ومن وجه آخر، وهو أنه أمنى من غير مباشرة فأشبه ما لو أنزل عن احتلام.

والمختار: الحكم بفساد صومه، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الإمناء حصل بفعل من جهته فأشبه ما لو عانق أو قبل.

فأما الأخوان السيدان المؤيد بالله وأبو طالب فظاهر كلامهما: التردد في كون الإمناء عقيب الفكر والنظر مفسداً للصوم أو غير مفسد؛ لأنهما قالا عقيب التعليل بقولنا إنه أنزل عن سبب وقع باختياره، فيجب أن يفسد صومه كما إذا أمنى عن قبلة أو لمس، ولا يلزم عليه[2] إذا أمنى في الأفكار فإنه لا نص لأصحابنا فيه.

---

(١) وهو في المصدر السالف، قال فيه ابن بهران: هذا طرف من حديث أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي بروايات عدة.

(٢) ربما يقصد: ولا يلزمه القضاء، لأن الإمناء بالأفكار لا يفسد الصوم لعدم وجود نص فيه لأصحابنا. فالعبارة هنا غير واضحة.

قالا: ويجوز أن يقال: إنه إذا أطال فكره حتى أنزل فسد صومه، فيكون طرداً للعلة؛ لأنه لم يعرض ما ينقض طردها.

قالا: ويجوز أن يقال: إن أفعال القلوب لا تأثير لها في إفساد العبادات، وإن كان لها تأثير في صحتها كالنية، وإن أردنا الاحتراز عما أوردناه على جهة النقض للعلة قلنا: إنزال عن سبب فعله بظاهر جارحته فيخرج منه الإمناء عقيب الفكر؛ لأنه لم يفعله بجارحته، والظاهر من كلامهما أن الفكر ناقض للصوم إذا حصل عقيبه الإمناء لظاهر الحديث الذي رويناه.

قال السيد أبو طالب: وقد نبه الهادي على ما قلنا بقوله: إن الله تعالى كلف عباده الميسور ولم يكلف المعسور، ففي هذا دلالة على أن الصوم لا يفسد بالإمناء بالفكر؛ لأن الاحتراز منه يشق ويعسر والله تعالى لا يكلف المعسور. فحصل من مجموع ما ذكرناه: أنهما مترددان في المسألة لكونها غير منصوصة، وأنهما لم يمضيا فيها على جزم.

والقوي من جهة النظر الشرعي والذي تشهد له الأصول، هو فساد الصوم بتكرار الفكر فيحصل عقيبه الإمناء؛ لأن للفكر تأثيراً وقوة فأشبه ما كان بالمباشرة من جهة الحواس.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ: «تجاوز الله لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تقل أو تفعل» فظاهره دال على التجاوز عن الفكر بكل حال.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن المراد من الحديث هو ما كان من قبيل الظنون والإرادات والعزوم القبيحة المخالفة لمقصود الشرع، وما يهجس في النفوس من ذلك فإن الله تعالى لسعة رحمته تجاوز عنه بخلاف الفكر فإنه مخالف لما ذكرناه، فإذا حصل عقيبه ما يفسد الصوم حكمنا بإفساده له.

وأما ثانياً: فقد قال: «ما لم تقل أو تفعل»، ولا شك أن الفكر من أقوى الأفعال في القلوب، ولهذا يحصل عقيبه العلم والاعتقاد والظن، فهذه كلها متولدة عن الفكر في الدلالة والأمارة والشبهة، فلهذا عظم تأثيره.

قالوا: أنزل من غير مباشرة فأشبه الاحتلام، فلهذا لم يكن مفسداً للصوم كالاحتلام.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن المحتلم ليس من جهته سبب ولا اختيار بخلاف ما نحن فيه، فإن فيه اختيار وفعل سبب وهو الفكر، فلهذا فسد صومه كما لو قبل أو لمس.

وأما ثانياً: فلأن المحتلم نائم والنائم مرفوع عنه القلم، فهو يخالف المتنبه فافترقا.

فأما ما قاله السيدان الأخوان تقريراً للتردد في المسألة بقولهما: إن أعمال القلوب لها تأثير في صحة العبادات وليس لها تأثير في فسادها فإنها تصح بالنية فلهذا لم يفسد بالفكر. ففيه نظر، لأن أعمال القلوب كما لها تأثير في صحة العبادات وكمالها بالعلم بالصانع وحكمته والعلم بصحة النبوة والشريعة، فلها تأثير أيضاً في إفسادها بجحد الصانع واعتقاد نقائض هذه المعارف الدينية واعتقاد التثنية، فكل هذه الاعتقادات مؤثرة في فساد العبادات ومبطلة لها؛ لأن العبادات كلها لا تتأتى إلا مع كمال المعارف الدينية، فاعتقاد نقائضها مبطل لها لا محالة.

المسألة الثالثة: وإن جامع قبل طلوع الفجر ثم أنزل بعد طلوعه فهل يفسد صومه أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه لا يفسد؛ لأن الإنزال تولد عن مباشرة مباحة.

وثانيهما: أنه يفسد صومه؛ لأن السبب في حكم المفارق لسببه فأشبه ما لو باشر بعد طلوع الفجر، والأول أقوى؛ لأن المباشرة مباحة فأشبه الاحتلام بالنوم.

وإن استمنى بكفه فسد صومه؛ لأنه إنزال للمني بمباشرة كما لو قبل وأنزل.

وإن حك ذكره لعارض فيه فأنزل فسد صومه؛ لأن الإنزال تولد عن مباشرة بالجارحة فأشبه ما لو كان عانق ولمس فأنزل.

المسألة الرابعة: قد قررنا فيما سبق أن المذي رائد المني، وأنه غير مفسدٍ للصوم، لكنه يستحب فيه القضاء على رأي القاسمية.

وحكي عن الصادق والإمامية: أنه مفسد للصوم، وأنه يجب فيه القضاء، وهو رأي الحسن البصري ومالك والشافعي في أحد قوليه، وأحد قولي الناصر.

والمختار: ما ذكرناه أولاً أنه لا قضاء فيه ولا يفسد الصوم خروجه.

والحجة على هذا: ما روي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه قال: كنت رجلاً مذاءً، فأمرت المقداد بن عمرو يسأل رسول الله ﷺ عن حكمه لأني استحييت أن أسأله لما كانت ابنته زوجتي، فقال: «الأشياء ثلاثة: المني وهو الأبيض الغليظ وهو موجب للغسل، والودي وهو شيء يخرج عقيب البول ولا غسل فيه، والمذي وهو يكون عند حركة الشهوة وهيجانها وليس منه غسل، فإذا رأيت ذلك فاغسل ذكرك وتوضأ».

فهذه دلالة ظاهرة على أنه غير مفسد للصوم ولا يوجب القضاء.

وقد نجز غرضنا من بيان الأمور المفسدة للصوم بهذه الأنواع الأربعة.

الفصل الثاني
في بيان الأمور التي هي غير مفسدة للصوم

اعلم أن الأشياء التي لا يفسد الصوم معها هي أمور كثيرة وهي بلا نهاية، ولكنه يقع في بعض ما يدخل الفم تردد في كونه مفسداً للصوم أو غير مفسد، فلهذا خصصناها بالذكر، ويحصل المقصود فيها برسم مسائل ثماني:

المسألة الأولى: قال الناصر الحسن بن علي: ثلاث لا يعرض أحد نفسه لهن وهو صائم؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه أمر الصائم أن يحترز عن التعرض لهذه الأمور الثلاثة وهي: الحمام والحجامة والمرأة الحسناء[1].

أما الحمام، فلأنه حار يابس والصوم حار يابس، فإذا اجتمعت الحرارة واليبوسة غلب العطش على صاحبها فيحتاج إلى أن يفطر فيؤدي إلى فساد الصوم.

وأما الحجامة، فلأنها تؤدي إلى الضعف بخروج الدم فيؤدي إلى فساد الصوم، فأما إذا كانت لا تؤدي إلى ذلك فهي غير مكروهة.

وأما المرأة الحسناء، فلا خلاف أن ترك المفاكهة لها مستحب خشية أن تدعو المفاكهة إلى ما يفسد الصوم، فأما إذا خلا بها وترك سائر الاستمتاعات كلها فإن ذلك غير مكروه.

وقد روي أن الرسول ﷺ احتجم وهو صائم محرم بين مكة والمدينة، وروي عنه أنه قال: «إذا تَبَيَّغَ الدم بأحدكم فليحتجم»[2]. فأما ما روي عن الرسول ﷺ أنه مر برجلين يحجم أحدهما صاحبه فقال: «أفطر الحجام والمحجوم له»[3] فقد قيل إنه منسوخ، وقيل إنهما كانا يغتابان المؤمنين، ومعنى فطرهما اسقاط ثوابهما وأجرهما بالغيبة. وعن هذا قال الناصر: إن الكبيرة تفسد

---

(١) أورده في (الفردوس بمأثور الخطاب) ٢/ ٩٤.

(٢) رواه ابن أبي حاتم في (العلل)٢/ ٣٤٦.

(٣) ذكره الرباعي في (الفتح) ١/ ٤٨٤ عن رافع بن خديج، وقال: رواه أحمد والترمذي وابن حبان والحاكم وصححاه.

الصوم تعويلاً على هذا الخبر، وقد قدمنا هذه المقالة وذكرنا ما فيها فأغنى عن التكرير.

المسألة الثانية: ومن تمضمض واستنشق لواجب أو نفل أو تبرد لتسكين العطش، ولم يدخل شيء من الماء إلى حلقه من المضمضة ولا جرى إلى خياشيمه من الاستنشاق لم يفسد صومه؛ لقوله ﷺ: «الفطر مما دخل»، وهذا لم يدخل في جوفه شيء، وإن دخل في حلقه وخياشيمه شيء من الماء نظرت؛ فإن كان على جهة العمد فسد صومه على كل حال، قليلاً كان أو كثيراً؛ لقوله ﷺ: «الفطر مما دخل»؛ وهذا داخل إلى الجوف على جهة العمد فأشبه ما لو شرب عمداً، وإن دخل الماء في حلقه أو وصل إلى دماغه من غير عمد، فهل يفسد صومه أم لا؟ فيه مذاهب خمسة.

المذهب الأول: الحكم بفساد صومه، وهذا هو رأي القاسمية والحنفية.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «بالغ في المضمضة والاستنشاق إلا أن تكون صائماً»، فنهى عن المبالغة لأجل أن ما وصل إلى الجوف مفسد للصوم، وهو محكي عن مالك، واختيار المزني من أصحاب الشافعي وهو أحد قولي الشافعي.

المذهب الثاني: أنه غير مفسد للصوم وأن صومه صحيح في الطهارة الكبرى والطهارة الصغرى، وهذا هو رأي الناصر ومحكي عن ابن الصباغ من أصحاب الشافعي ، وبه قال الأوزاعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال لمن أكل أو شرب ناسياً: «مر على صومك فإن الله أطعمك وسقاك»[1] وإنما قال له ذلك لأنه لم يقصد إلى إفساد العبادة بها فعل، وهذا المعنى موجود في مسألتنا من جهة أن الماء وصل إلى حلقه وخياشيمه من غير قصد، فهو كما لو طارت ذبابة إلى حلقه فوصلت جوفه.

المذهب الثالث: أن الداخل إن كان فوق الثلاث فهو مفسد، وإن كان في الثلاث فما دونها فهو غير مفسد، وهذا هو رأي زيد بن علي.

(١) تقدم بمعناه في حديث أبي هريرة عمن أكل أو شرب ناسياً فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه. رواه الجماعة إلا النسائي.

والحجة على هذا: أن المشروع في الواجب والنفل هو الثلاث فما دونها، فإذا دخل الداخل من غير اختيار فهو معذور، وإن كان الداخل بعد الثلاث فهو غير معذور، فلهذا كان مفسداً للصوم.

المذهب الرابع: محكي عن الصادق، وهو أن يَطَّهر للتلذذ فتمضمض ملتذاً به للتبرد، ودخل جوفه، أفطر، وإن تمضمض للوضوء واجباً كان أو نفلاً لم يفطر.

والحجة على هذا: هو أنه إذا كان للطهارة فهو مأمور بالمبالغة فيها، فصومه صحيح، وإن كان للتبرد فهو غير معذور فيه، فلهذا كان مفسداً لصومه.

المذهب الخامس: محكي عن ابن عباس والحسن البصري والنخعي، وهو أنه إذا كان في الطهارة للصلاة المكتوبة لم يفطر، وإن كان لنافلة أفطر.

والحجة على هذا: هو أنه إذا كان في الطهارة الواجبة فهو معذور؛ لأن المبالغة فيها واجبة، وإن كان ذلك في طهارة النفل أفطر بالدخول لأنه غير معذور. فهذا تقرير الخلاف.

والمختار: أن صومه صحيح، وهذا هو الذي حكيناه عن الناصر ومن تابعه.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن المقتضى لصحة الصوم حاصل، والمانع لا يصلح للمنع، وإنما قلنا: إن المقتضى لصحة الصوم حاصل، فلأن الظاهر هو صحة الصوم؛ لأنه ممسك عن جميع المفطرات، وإنما قلنا: إن المانع لا يصلح للمنع، فلأنه حصل من غير اختيار فأشبه دخول الغبار والدخان، فلهذا قضينا بصحة الصوم.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «بالغ في المضمضة إلا أن تكون صائماً» فلولا أنه مفسد للصوم لما نهى عنه.

قلنا: الخبر مروي عن لقيط بن صبرة، وإنما نهاه عن المبالغة لما كان يفطر بها؛ لأنها مفعولة على

جهة العمد، وكلامنا فيما فعل لا على جهة العمد والقصد، وكلامنا إنما هو في الداخل من غير قصد واختيار، فافترقا.

قالوا: الداخل إذا كان فوق الثلاث أفطر، وإن كان دونها لم يفطر، كما حكي عن زيد بن علي، وكما حكي عن الصادق إذا كان التمضمض للتبرد أفطر، وإن كان للطهارة المشروعة لم يفطر، وكما حكي عن ابن عباس أنه إذا كان للصلاة المكتوبة لم يفطر، وإذا كان للنافلة أفطر.

قلنا: الجواب عن هذه المذاهب كلها بحرف واحد وهو: أن ما قلناه قد أقمنا البرهان الشرعي على صحته، وهذه كلها تحكمات لا دلالة عليها، ومعرضة للاحتمالات والتأويلات فلا حاجة إلى إفراد كل واحدٍ منها بالرد والجواب.

المسألة الثالثة: وهل يفسد الصوم بالحجامة أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن الحجامة لا تفسد الصوم، وهذا هو المحكي عن أمير المؤمنين وأنس بن مالك والحسن بن علي وأبي سعيد الخدري وابن عباس وابن مسعود وزيد بن أرقم من الصحابة رضي الله عنهم، ومن التابعين: جعفر بن محمد الصادق والحسن البصري وعطاء، ومن الفقهاء: أبو حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه ومالك.

والحجة على هذا: ما روى ابن عباس رضي الله عنه أن الرسول ﷺ احتجم وهو صائم.

وعن أبي سعيد الخدري: أنه رخص للصائم في الحجامة.

المذهب الثاني: أن الحجامة تفسد الصوم، وهذا هو المحكي عن الأوزاعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، وهو محكي عن عائشة وأبي هريرة، وعن جماعة من أصحاب الحديث.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «أفطر الحجام والمحجوم له»، وهذا نص صريح في فساد الصوم بالحجامة كما ترى.

والمختار: أن الصوم صحيح مع الحجامة، كما هو رأي الأكثر من علماء الأمة من أئمة العترة والصحابة والتابعين والفقهاء.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الرسول ﷺ قال: «الفطر مما دخل»، وهذا أمر خارج؛ فلهذا لم يكن مفطراً.

ووجه دلالة الخبر: هو أن ظاهره دال على أن الفطر بكل ما دخل إلا ما خصته دلالة، ومفهومه دال على أن كل خارج لا يفطر إلا ما قامت عليه دلالة، والحجامة ليس فيها إلا خروج الدم وليس مفطراً كخروج الدم بالفصد والجرح.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «أفطر الحجام والمحجوم له».

قلنا: ظاهر الخبر لا دلالة فيه؛ لأنه يقتضي فساد صوم الحاجم ولم يخرج من جهته دم، فدل ذلك على أن إفطارهما لسبب آخر غير الحجامة، وهو أنهما كانا يسرعان في الناس بالغيبة، فالغرض بإبطال صومهما إنما هو ثوابهما بالإقدام على معصية الغيبة.

واعلم أن المخالفين في هذه المسألة قوم ضعفاء لمخالفتهم للإجماعات السابقة من جهة الصدر الأول من الصحابة والتابعين وتابعيهم من فقهاء الأمة وعلماء الشريعة، وما هذا حاله من الخلاف فغير ملتفت إليه لفساده.

المسألة الرابعة: والكحل معروف، والذرور: ما يُذَر في العين لطلب برئها من الرمد، وهل يفسدان الصوم أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنهما غير مفسدين للصوم، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن الفريقين الشافعية والحنفية، وهو رأي مالك.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه كان يكتحل بالإثمد وهو صائم.

المذهب الثاني: أنه يفسد الصوم إذا وجد طعمه في الحلق، وهذا هو المحكي عن ابن أبي ليلى وابن شبرمة من التابعين.

والحجة على هذا: هو قوله ﷺ: «الفطر مما دخل»، والكحل والذرور إذا وجد طعمهما فهما داخلان.

والمختار: أنهما لا يفسدان الصوم، كما هو رأي الأكثر من العلماء.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: و هو ما روى أبو رافع أن الرسول ﷺ قدم إليه كحل أسود إثمد في شهر رمضان فاكتحل به.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إذا وجد طعمه فهو داخل مفطر.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما ذكرتموه نظر، والنظر لا يقابل الخبر ولا يكون له حكم معه.

وأما ثانياً: فلأنه غير جارٍ في الحلق كما لو طعن بالرمح.

المسألة الخامسة: ولا يفسد الصوم ذوق الشيء بطرف اللسان، وهو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الفريقين أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه، ومروي عن الأوزاعي؛ لقوله ﷺ: «الفطر مما دخل»، وهذا فليس داخلاً، وهل يكره ذلك أم لا؟ فيه تردد بين العلماء.

فالظاهر من مذهب الأئمة: أنه غير مكروه؛ لما يحصل فيه من الأغراض والمقاصد التي تعرض للخلق، وهو لا يعترض للصوم بالفساد خاصة في مضغ الأم لطفلها الطعام، وقد تقدم ذكر المسألة.

وحكي عن أبي حنيفة ومالك وأبي يوسف: كراهة ذلك؛ لأنه لا يؤمن منه نزول الطعام وجُري أجزاء المطعوم في الحلق فيفطر الصائم،وقد قال ﷺ: «من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ولكل شيء حمى، وحمى الله محارمه فلا تقربوها».

والمختار: جوازه من غير كراهة، كما هو رأي أئمة العترة وأكثر الفقهاء؛ لأن الأصل هو الإباحة، ولم يعرض ما يدل على الكراهة لما يعرض فيه من الاحتمال.

المسألة السادسة: قال القاسم: ولا يفسده رش الماء على البدن، ولا بلُّ الثوب ووضعه على كبده تسكيناً للعطش، وهكذا لا يفسده الغسل ولا صب الماء على الرأس ولا دهن الرأس ولا دهن البدن، ولا الغوص في الماء إذا كان محترزاً من دخوله إلى حلقه وخياشيمه؛ لما روى أبو بكر قال: رأيت رسول الله ﷺ بالعرج[1] يصب الماء على رأسه وهو صائم من العطش والحر ليسكنه[2]، وما روت عائشة أن الرسول ﷺ كان يصبح جنباً ثم يغتسل ويصوم.

ولا يفسد صوم الرجل باستدخال امرأته ذكره في فرجها وهو نائم، فإن فعلت ذلك فسد صومها ولم يفسد صوم الرجل؛ لقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة» وذكر من جملتهم النائم حتى يستيقظ.

وإن رأى الصائم من يغرق في الماء ولا يمكنه تخليصه إلا بأن يفطر ليقوى على خلاصه، جاز له أن يفطر، وهو رأي أئمة العترة والفقهاء.

ووجهه: أنه إذا جاز الفطر مما يعرض من الأعذار كالسفر والمرض، جاز في هذا أحق وأولى لما فيه من تدارك حشاشة النفس، وهو أهم في مقصود الشرع من الصوم.

ومن وجه آخر: وهو أنه تعارض حق الله تعالى وحق المخلوق، فكان حق المخلوق أحق بالإيثار كالدين والوصية.

المسألة السابعة: وإن وطأ المجنون زوجته العاقلة نظرت، فإن طاوعته وجب عليها القضاء لأنها أفسدت صومها بالمطاوعة، ولا يجب على الزوج قضاء لأنه مرفوع عنه القلم لجنونه، وإن

---

(١) قال ابن منظور: والعَرْج بفتح العين وإسكان الراء: قرية جامعة من عمل الفُرْع. وقيل: هو موضع بين مكة والمدينة، وقيل: هو على أربعة أميال من المدينة. إهـ لسان ٢/ ٣٢٣.

(٢) قال في (الجواهر): عن أبي بكر بن عبد الرحمن قال: حدثني رجل من أصحاب رسول الله ﷺ قال: رأيت رسول الله.....الخبر. بإضافة: ثم قيل لرسول الله ﷺ: إن طائفة من الناس قد صاموا حين صمت، قال: فلما كان رسول الله ﷺ بالكديد دعا بقدح فشرب فأفطر الناس. أخرجه بتمامه الموطأ وأخرجه أبو داود إلى قوله: .....من الحر. إهـ٢/ ٢٥٣.

أكرهها فلا قضاء على واحدٍ منهما، فلا قضاء عليها للإكراه ولا قضاء عليه لجنونه لأنه غير مخاطب بالصوم.

وإن وطأ العاقل زوجته المجنونة وجب عليه القضاء والكفارة؛ لأنه أفسد صومه بجماع كامل كما لو وطأ العاقلة، كما مر بيانه في وجوب الكفارة على المجامع.

وإن زنى بامرأة فطاوعته في نهار رمضان وجب الحد على كل واحدٍ منهما بالوطئ الحرام، والقضاء لإفساد الصوم، والكفارة على الزوج[1] كما مر بيانه، والتعزير لأجل هتك حرمة الشهر بالفساد.

وإن دخلت المرأة في الصوم ثم جنت فجامعها زوجها، فهل يفسد صومها أم لا؟.

فالذي يأتي على رأي أئمة العترة وهو محكي عن الشافعي: أن صومها صحيح إذا جامعها زوجها ثم أفاقت؛ لأنه قد انعقد على الصحة، وعروض ما عرض من الجنون والوطئ لا يبطله بعد صحته إذا لم تفطر في أثناء الجنون قبل الإفاقة.

وحكي عن أبي حنيفة: أن صومها يفسد وعليها القضاء دون الكفارة.

والمختار: هو الأول؛ لأنها أمسكت على ما أمرت فاجتنبت بغير اختيار منها، فأشبه ما إذا احتلمت.

وإن أُكره الرجل على الوطئ في نهار رمضان بالقتل، فوطأ فلا كفارة عليه ولا إثم، ووجب عليه القضاء.

ووجهه: أنه فعل ما ينافي الصوم مع العلم به لدفع الضرر عن نفسه فهو كما لو أكل لدفع ضرر الجوع، وإن ضم الرجل إلى المرأة حتى أولج في نهار رمضان، فإن قلنا: يعقل الإكراه في حق الزنا، سقط الإثم والكفارة والقضاء، كما لو أوجر الطعام في فيه، وإن قلنا: لا يعقل الزنا بالإكراه لأنه لابد من الانتشار في الآلة، وذلك دليل على الشهوة والاختيار.

(١) صوابه: والكفارة على الرجل، لأنه هنا زانٍ لا زوج.

المسألة الثامنة: قال السيد أبو طالب: ولو فتح فاه حتى وقعت قطرة أو بردة من المطر في فيه فوصلت إلى جوفه فإنه لايفسد صومه، وهذا محمول على أنه لم يفتح فاه من أجل دخولها، ولكن وقعت لا على جهة القصد والاختيار، فأما لو فتح فاه في يوم مطير حتى تقع البردة والقطرة في فيه قاصداً إلى ذلك، فسد صومه؛ لأنه اختاره واختار سببه، كما لو أكل عامداً أو شرب، وقد حكينا الخلاف عن أبي طلحة أن البرد لا يفسد الصوم، وذكرنا ما فيه فأغنى عن الإعادة.

وقد نجز غرضنا مما نريده من بيان الأمور التي لا تفسد الصوم.

الفصل الثالث
في بيان ما يكره فعله للصائم

وتكره له خصال ثماني.

الخصلة الأولى: اللفظ القبيح والمشاتمة والغيبة والنميمة والأذية للمسلمين أكثر مما يكره لغيره، فإن شاتمه غيره فليقل: إني صائم؛ لما روى أبو هريرة أن الرسول ﷺ قال: «إذا كان أحدكم صائماً فلا يرفث ولا يجهل، فإن امرؤ قاتله أو شاتمه فليقل إني صائم إني صائم إني صائم» -ثلاث مرات-[1].

وحكي عن بعض العلماء أنه قال: لا يتلفظ بقوله إني صائم، مخافة أن يكون ذلك إظهاراً للعبادة فيكون ذلك رياءً، وإنما يقول ذلك في نفسه. والقوي: أنه يحمل هذا على ظاهره ويتكلم به، ولا يقصد به الرياء، وإنما يقصد به كفاً لخصمه وإطفاءً للشر بينهما، وهو ظاهر الحديث، ولهذا كرر الحديث ثلاث مرات مبالغة في الانكفاف إذا ذكر الصوم.

الخصلة الثانية: فإن خالف وشاتم لم يفطر، وهو قول أئمة العترة وفقهاء الأمة، وحكي عن الأوزاعي: أنه يفطر.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «خمس يفطرن الصائم»[2] وذكر من جملتها الكذب والغيبة والنميمة.

والحجة على ما قلناه: هو أنه نوع كلام فلم يفطر الصائم كسائر أنواع الكلام، فأما الخبر فهو محمول على بطلان ثوابه وسقوطه حتى يصير كأنه أفطر، ويؤيد ذلك قوله ﷺ: «إذا قال أحدكم لأخيه أنصت والإمام يخطب فلا جمعة له» ولم يرد أن صلاته تبطل، وإنما أراد أن ثوابه يسقط حتى

---

(١) تقدم.

(٢) جاء في (الجامع الصغير) للسيوطي برقم [٣٩٦٩] بلفظ: «خمس يفطرن الصائم وينقضن الوضوء: الكذب والغيبة والنميمة والنظر بشهوة واليمين الكاذبة» وعزاه إلى الأزدي في (الضعفاء)، والديلمي في (مسند الفردوس) عن أنس، وقال: حديث ضعيف. إهـ. ١/ ٦١٣.

يصير في حكم من لم يصل الجمعة.

الخصلة الثالثة: ويكره مضغ العلك وهو اسم لكل ما يعلك في الفم من الكندر والمصطكى والموم وهو الشمع.

قال المؤيد بالله: وحكي عن الباقر محمد بن علي نهيه عن مضغ العلك، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي.

ووجه الكراهة: هو أنه عند المضغ تتفتت أجزاؤه، فلا يؤمن عند مضغه أن تنزل بعض أجزائه إلى الجوف فيفسد الصوم.

فأما الموميا وي وهو الشمع، فظاهر كلام المؤيد بالله: كراهة مضغه، وظاهر كلام السيد أبي طالب: أنه لا كراهة فيه. وكلامهما جيد لا غبار عليه، خلا أن ما قاله المؤيد بالله أولى؛ لأن الغالب فيما علك في الفم تفتت الأجزاء، والأحوط في العبادة البعد عما يشوبها ويكدرها ولا يؤمن فسادها معه، فلهذا كان مكروهاً.

الخصلة الرابعة: في التقبيل واللمس والمضاجعة والمعانقة، فهل تكون مكروهة أم لا؟

واعلم أن المذاهب في هذه المسألة أربعة:

أولها: قال الهادي في (الأحكام): ويكره أن يضاجع أهله ويلامسها ويقبلها لا سيما إذا كان شاباً لا يؤمن وقوعه في المحظور عند غلبة الشهوة.

وثانيها: ما يحكى عن الشافعي قال: من حركت قبلته شهوته كره له ذلك، ومن لم تحرك قبلته شهوته لم يكره له ذلك. وهذا يقرب مما ذكره الهادي في (الأحكام)، ولهذا فرق في كلامه بين الشاب وغيره.

وثالثها: ما ذكره أبو حنيفة قال: القبلة لا بأس بها، وتكره المعانقة والمباشرة، والمضاجعة، وذلك لأنه لا يؤمن من ذلك ما يؤدي إلى فساد الصوم، فلهذا كان التحرز منه أولى محافظة على العبادة.

ورابعها: ما يحكى عن مالك أنه قال: يكره التقبيل بكل حال.

فهذه المذاهب كما ترى مختلفة، والمعتمد في تقرير الكراهة وعدمها أن كل هذه الأمور: التقبيل واللمس والمضاجعة والمعانقة والمباشرة، كلها تحرك الشهوة لا محالة، فمن كان يعلم من نفسه تملكها عن الوقوع في المحظور وإفساد العبادة لم يكره له ذلك؛ لأنها مباحة في الأصل فلا وجه لدخول الكراهة فيها، ومن كان يعلم من نفسه أنه لا يملك نفسه عن إفساد العبادة كره ذلك في حقه.

ويؤيد ما ذكرناه ويوضحه: ما روت عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يقبل بعض نسائه ويباشرها وهو صائم، وكان أملككم لإربه، فقيل لها: من هي إلا أنت، فضحكت.

وقولها: إِربه يروى بالكسر وهو العضو، ولهذا يقال: قطعته إرباً إربا، ويروى بالفتح وهو الحاجة، يقال: ما لي إلى هذا أرب، أي: حاجة، وهما صالحان في حديث عائشة، خلا أن الأول أمس للمقصود وأخص به.

وروى أبو هريرة عن الرسول ﷺ أن رجلاً سأله عن القبلة للصائم فأباحها له، وسأله آخر عنها فكرهها له، فإذا الذي رخص له شيخ، والذي كره له ذلك شاب، فهذان الحديثان فيهما دلالة ظاهرة على أن التعويل في الكراهة وعدمها إنما هو على الأمن من فساد العبادة وصحتها، فاختلاف الآراء راجعة إلى ما ذكرناه، والله أعلم.

الخصلة الخامسة: إذا قلنا إن هذه الاستمتاعات من التقبيل واللمس والمضاجعة والمعانقة مكروهة، فهل تكون كراهتها على جهة التنزيه أو على جهة التحريم؟ فيه تردد.

فحكي عن أبي الطيب الطبري وأبي إسحاق المروزي من أصحاب الشافعي: أنها كراهة تحريم.

والمختار على رأي أئمة العترة: أنها كراهة تنزيه؛ لأن المقصود من المنع مما ذكرنا إنما هو للاحتياط في إفساد العبادة وهي الصوم، وإبعاده عما يبطلها فإذا فعلها فليس آثماً؛ لأنها غير مفسدة للعبادة، وإنما هو تنزيه عن تطرق الفساد إليها، ولو كانت على جهة التحريم لكان آثماً

بفعلها لموافقة ما هو محرم، ولا خلاف أنه لا يكون آثماً بفعلها إذا لم تفسد العبادة، فبطل حملها على التحريم.

الخصلة السادسة: الوصال.

اعلم أن معنى الوصال: هو أن يترك الصائم الأكل والشرب بعد دخول الليل، ويستمر على الامتناع مما ذكرناه [حتى] يصله بالنهار، وهل يكون الوصال صحيحاً بالنية أو من غير النية؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه لابد فيه من اعتبار النية، وهذا هو الذي ذكره السيد أبو طالب، وقال: إن الوصال لا يعقل من غير نية؛ لأن دخول الليل يمنع من الصوم وليس محلاً له، فلا يكون وصالاً إلا مع النية، فلو استمر على الامتناع من الأكل والشرب ليلاً لم يكن وصالاً.

وثانيهما: أنه يكون وصلاً مع الترك لكل مطعوم ومشروب من غير حاجة إلى النية، وهذا هو الأصح لأن الأدلة الشرعية لم تفصل في ذلك، وإنما القصد هو الامتناع عن الأكل والشرب ليلاً فإنه يكون وصالاً نوى أو لم ينو،ولهذا قال عليه السلام: «لا وصال في الصيام»[1] ، ولم يذكر النية، فدل على أنها غير معتبرة في الوصال.

وروي عن ابن الزبير أنه واصل، وعن عمر أنه واصل، وغيره من الصحابة.

وروى أنس بن مالك أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم واصل، فلما بلغهم وصال الرسول صلى الله عليه وآله وسلم واصلوا، فبلغ ذلك الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فقال عليه السلام: «لو مد لي الشهر لواصلت وصالاً يدع المتعمقون تعمقهم، إني لست مثلكم إني يطعمني ربي ويسقيني»[2] واختلف في معنى ذلك على أقوال ثلاثة:

---

(١) روى الإمام زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي عليه السلام قال: لا وصال في صيام ولا صمت يوماً إلى الليل.إهـ من (المسند) ص٢٠٩، وقد علق المحقق في هامشه بقوله: قال الإمام محمد بن المطهر في (المنهاج) ما لفظه: مسألة: فإن نذر أن يصمت يوماً إلى الليل فإنه لا شيء عليه. والوجه في ذلك: خبر أمير المؤمنين المتقدم حيث قال: ....ولا صمت يوماً إلى الليل. إهـ. وقد تقدم حديث ابن عمر وحديث أبي هريرة وحديث عائشة في نهي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أصحابه عن الوصال.

(٢) تقدم.

أولها: أن معناه: إني أُعطى قوة الطاعمين والشاربين فلا أحتاج إلى طعام وشراب.

وثانيها: أن معناه: أني أُطعم وأُسقى من طعام الجنة، وإنما يقطع الإفطار بطعام الدنيا وشرابها.

وثالثها: أن معناه: أن محبة الله تعالى تشغلني عن الطعام والشراب، ولا شك أن الحب البالغ يمنع من استعمال الطعام والشراب.

والأقوى من هذه الأوجه: أنه يطعم من طعام الجنة؛ لأنه هو الظاهر من الخبر بقوله: «إني أظل عند ربي يطعمني ويسقيني» [1] فلا حاجة إلى تأويله.

الخصلة السابعة: وإذا تقرر كونه مكروهاً بما ذكرناه من إنكار الرسول عليهم الوصال فدل ذلك على كراهته، فهل تكون هذه الكراهة كراهة تنزيه أو تحريم؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن الكراهة كراهة تحريم، وهذا هو المحكي عن الشافعي.

ووجهه، أن الله تعالى أباحه لنبيه وحظره على غيره، وإنكاره الوصال على من واصل فيه دلالة على التحريم.

وثانيهما: أن الكراهة للتنزيه. وهذا هو الأقرب على المذهب، وهو اختيار بعض أصحاب الشافعي؛ لأنه إنما نهى عنه من أجل المشقة لما يلحق بالوصال، وتسهيلاً على الخلق، وقد قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[البقرة: ١٨٥]. فلهذا كان حمل الكراهة على التنزيه عن تحمل المشقة أولى.

الخصلة الثامنة: فإذا وصل أحد كان صومه صحيحاً؛ لأن النهي لم يتعرض للصوم، فإن أخر الإفطار وواصل من سحر إلى سحر جاز ذلك، لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «أيكم أراد أن يواصل فليواصل إلى السحر» [2]. وإن واصل إلى نصف الليل جاز، وإن واصل إلى صلاة العشاء

(١) تقدم.

(٢) رواه البخاري وابو داود عن أبي سعيد، وهو في (نيل الأوطار) ٤/ ٢١٩، و(فتح الباري)٤/ ١٣٩، و(سبل السلام)٢/ ١٥٥.

وغروب الشفق جاز له ذلك؛ لكن تعجيل الفطر أفضل بعد غروب الشمس كما مر بيانه في المستحبات.

ولنختم الكلام في مفسدات الصوم ومكروهاته بذكرها معدودة على جهة الإجمال ليسهل حفظها وضبطها على الناظر، وجملتها أمور عشرة.

أولها: كل عين داخلة، لنجمع ما يغتذى به من المأكولات والمشروبات وما لا يغتذى به كالحصاة والنواة والزجاج والفلس وغير ذلك.

وثانيها: أن يكون جارياً في الحلق، نحترز به عن الدهن في الرأس والجسد، فإنه لا يفسد الصوم لما كان غير جارٍ في الحلق.

وثالثها: أن يكون واصلاً إلى الجوف، نحترز به عن الكحل والذرور فإنه لا يفسد الصوم، وإن جرى في الحلق لما لم يصل الجوف.

ورابعها: ما كان واصلاً إلى الجوف غير جارٍ في الحلق فإنه غير مفسد لما كان دخوله من غير الحلق كالطعن بالرمح، سواء طعن نفسه أو طعنه غيره، أو بقي الزج أو لم يبق[1].

وخامسها: أن يكون الداخل حاصلاً على جهة العمد، نحترز به عن الأكل والشرب ناسياً، فإنه غير مفطر على المختار.

وسادسها: أن يكون دخوله على جهة الاختيار، نحترز به عن المكره، فإنه إذا أوجر الطعام والشراب لم يفسد صومه.

وسادسها[2]: الوطء في قبل أو دبر.

وسابعها: الإيلاج في قبل أو دبر أو بهيمة بإنزال أو بغير إنزال.

---

(١) قوله: ورابعها،يبدو أنه زائد عن عدد المفسدات لأن ما تضمنه ليس من مفسدات الصوم العشرة كما ترى. والله أعلم.

(٢) هكذا في النسخة الأم بخط الإمام تكرر (وسادسها) وتركناه كما هو.

وثامنها: إنزال المني عن مباشرة بالتقبيل أو باللمس أو بالمعانقة، أو غير ذلك من المباشرات.

وتاسعها: الاستمناء باليد فإنه موجب لفساد الصوم.

وعاشرها: أن لا يتعذر الاحتراز منه، وهذا نحو الغبار والدخان والذباب، فإن هذه الأمور غير مفسدة للصوم لما كان الاحتراز منها غير ممكن، وما يمكن الاحتراز منه فإن دخوله يفسد الصوم.

وأما المكروه فهو كل ما لا يؤمن معه فساد العبادة، فإن التلبس به مكروه، وقد قدمنا ذكر هذه الأمور مفصلة فيما يفسد ويكره.

القول في مبيحات الإفطار

وجملة الأمر هو ذكر الأمور المبيحة للإفطار.

واعلم أن من أبيح له الإفطار فهم أصناف سبعة: المريض، والمسافر، والمستعطش الذي لا يصبر عن الماء، والشيخ الهرم الذي لا يقدر على الصوم، والحامل التي تخشى على حملها، والمرضع التي تخشى على ولدها، والمكره على الإفطار بضرب أو حبسٍ مجحفين ممن يقدر على ذلك ويمكنه إنفاذ ما توعد به، فهؤلاء قد دل الشرع على إباحة الإفطار لهم لأجل هذه الأعذار، فإن لم يخشوا ضرراً فالصوم أفضل؛ لقوله ﷺ: «إذا أمرتم بأمرٍ فأتوا به ما استطعتم»، ولأن الصوم عزيمة، والإفطار رخصة، وفعل العزيمة أفضل من الجنوح إلى الرخصة، وإن خشوا الضرر كره لهم الصوم لما فيه من ملابسة الضرر وتحمل المشقة، والله تعالى يقول: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[البقرة: ١٨٥]. وإن خافوا التلف وجب عليهم الإفطار، وإن صاموا لم يجزهم الصوم لأنهم عاصون به، والصوم قربة فلا تضام المعصية، وهؤلاء قد شرحنا مسائلهم وأوضحنا أحكامهم، ومن يجب عليه الإمساك ومن لا يجب عليه الإمساك إذا أفطر، وقررناه في الشروط المعتبرة في الصوم فأغنى عن التكرير. والذي نذكره هاهنا ما لم نذكره هناك، وهو أن كل من كان عليه قضاء رمضان فإن وقت القضاء لما فاته، في ما بينه وبين رمضان الذي بعده؛ لقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾. وهل يجب أن يقضيه في أول أوقات الإمكان أو يكون مستحباً؟ فمن قال بوجوب الفور في المأمورات المطلقة أوجبه في أول أوقات إمكانه، ومن لم يقل بالفور فإنه يكون مستحباً في أول أوقات الإمكان.

والمختار: هو الاستحباب؛ لأن الأوامر ساكتة عن الفور والتراخي والغرض الإتيان، لكنه يستحب تقديمه لقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ والفاء موضوعة للتعقيب لغة.

فإن أخر القضاء حتى دخل رمضان آخر، فهل يجب القضاء أو تجب الفدية؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: وجوب القضاء، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن عن أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه ومالك.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ والخطاب للمسافر والمريض في أول الآية بقوله: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة: ١٨٤].

المذهب الثاني: أن الواجب إنما هو الإطعام دون القضاء، وهذا شيء يحكى عن ابن عباس وابن عمر من الصحابة رضي الله عنهم، ويحكى عن سعيد بن جبير وقتادة من التابعين.

وإذا قلنا بوجوب القضاء، فهل تجب الفدية لأجل التأخير، أم لا؟

فعلى رواية (الأحكام) يقضي ويطعم، وعلى رواية (المنتخب) يقضي ولا يطعم، وكان السيد أبو العباس يلفق بين الروايتين، واستضعفه المؤيد بالله وقال: إنه يصير قولاً ثالثاً، وقال: إن رواية (الأحكام) إجماع، ورواية (المنتخب) أقوى. فإذا عرفت هذا فلنذكر الاحتجاج للروايتين ومن خالف، وحجة أبي العباس، ثم نذكر التلفيق بين الروايتين، ثم نردفه بذكر ضعفه، ثم نذكر المختار من الروايتين، فهذه مقامات خمسة.

المقام الأول: في ذكر الروايتين والاحتجاج لهما وذكر الخلاف.

فأما الرواية الأولى: وهي رواية (الأحكام)، وهي أن كل من لم يقض ما عليه حتى دخل رمضان الثاني فالواجب عليه مع القضاء الفدية[1]، وهذا هو رأي ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة، ومروي عن الحسن بن علي من الصحابة، ومن التابعين الثوري وأحمد بن حنبل، ومن الفقهاء مالك وابن حي.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[البقرة: ١٨٤].

---

(١) قال يحيى بن الحسين صلوات الله عليه: إذا ترك ذلك لعلة من العلل مانعة له من قضائه فليصم هذا الشهر الذي دخل عليه، ويطعم في كل يوم صامه مسكيناً، كفارة لتخليف ما خلف مما كان عليه من دين شهره الماضي، حتى يطعم بعدد ما أفطر من الأيام من قليل أو كثير، فإذا فرغ من صوم فرضه وأكمل الله ما أمره به من صومه، صام من بعد يوم عيده ما كان عليه أولاً من صومه، وهذا أحسن ما أرى في ذلك، وإن صام ولم يطعم أجزأه. (الأحكام) ١/ ٢٥٧- الطبعة الأولى.

ووجه الدلالة من الآية: هو أن الظاهر يقتضي وجوب الفدية على كل مفطرٍ إلا ما خصته دلالة، وقد قام الدليل على أن كل من قضى ما أفطر قبل دخول الشهر من السنة الثانية فلا فدية عليه، وبقي الباقي تحت موجب الظاهر، ونسخ التخيير بين الصيام والفدية بعزيمة الصوم، ولا يوجب نسخ ما أفاده الظاهر من إيجاب الفدية على كل مفطر.

الحجة الثانية: ما روى أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «من أفطر في رمضان لمرض فصح فلم يصمه حتى أدركه رمضان آخر فليصم ما أدركه وليقض ما فاته، ويطعم عن كل يومٍ مسكيناً»[1].

الرواية الثانية: رواية (المنتخب)، وهي أنه لا يلزمه إلا القضاء دون الإطعام[2] وهذا محكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة: ١٨٤].

ووجه الدلالة من الآية: هو أنه تعالى أوجب القضاء دون الفدية، ولم يفصل بين القضاء في وقت دون وقت.

الحجة الثانية من جهة القياس: وهو أنها عبادة هي صوم، فلا تجب بتأخيرها عن حال إمكانها الفدية، كصوم النذور والقضاء والكفارات، فهذا تقرير الاحتجاج لكل واحدةٍ من الروايتين.

---

(١) جاء الحديث في (جواهر الأخبار) وقال ابن بهران في نهايته: هكذا حكاه في (الشفاء) وحكى في (المهذب) عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة أنهم قالوا فيمن عليه صوم ولم يصمه حتى أدركه رمضان: يطعم عن الأول. إهـ. والذي في (الجامع) عن القاسم بن محمد أنه كان يقول: «من كان عليه قضاء رمضان فلم يقضه وهو قوي على صيامه حتى جاء رمضان آخر فإنه يطعم مكان كل يوم مسكيناً مداً من حنطة وعليه مع ذلك القضاء» أخرجه الموطأ. إهـ٢/ ٢٥٧. وذكره عبد الرزاق في (المصنف)٤/ ٢٣٤ والشوكاني في (نيل الأوطار)٤/ ٣١٧.

(٢) والرواية في (المنتخب) كما يلي: قلت: فإن أفطر شهر رمضان من علة ثم لم يقض ما أفطر حتى أتاه شهر رمضان من قابل ما يعمل؟

قال: قد قال غيرنا: إنه يتصدق في كل يوم بنصف صاع بُرٍ على قدر ما أفطر ويقضي عدة ما أفطر، وأما قولنا: فلا كفارة عليه وعليه قضاء ما أفطر، إهـ. ص ٩٣– الطبعة الأولى.

المقام الثاني: في التلفيق بين الروايتين

اعلم أن السيد أبا العباس أراد التلفيق بين الروايتين وزعم أن رواية (الأحكام): إذا ترك القضاء من غير عذر فإنه يوجب القضاء والفدية، وأن رواية (المنتخب): إذا ترك القضاء لعذر فإنه يجب عليه القضاء لا غير، وعلى هذا يكون قولاً واحداً من غير مخالفة بين الروايتين، ولا يكون قولين للمجتهد وإنما يكون قولاً واحداً، وهذا بعينه محكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن قولي المجتهد بمنزلة دليلين من جهة الشرع، فإذا تناقضا وأمكن الجمع بينهما كان ذلك هو الأولى، فهكذا يكون الحكم في قولي المجتهد إذا أمكن الجمع بينهما وجب ذلك وكان قولاً واحداً على حالين، ولا حاجة إلى القول بتناقضهما، وقد أمكن الجمع بينهما بما ذكرناه من تلك الطريقة.

المقام الثالث: في بيان حكم هذا التلفيق

اعلم أن السيدين الأخوين المؤيد بالله وأبا طالب ذكرا أن هذا التلفيق لا وجه له، وأن الأولى أن تكونا روايتين مختلفتين، فعلى رواية (الأحكام) يلزمه القضاء والفدية سواء أفطر لعذر أو لغير عذر، وسواء ترك القضاء لعذر أو لغير عذر، وعلى رواية (المنتخب) يلزمه القضاء فقط، سواء كان الإفطار وقع لعذر أو لغير عذر، وسواء ترك القضاء لعذر أو لغير عذر.

والحجة على بطلان هذا التلفيق هو أن ما ذكره [أبو العباس] من الجمع بين الروايتين يؤدي إلى خلاف الإجماع؛ لأن القائل في المسألة قائلان، قائل يقول بوجوب القضاء والفدية، سواء كان الإفطار لعذر أو لغير عذر، وقائل يقول بوجوب القضاء فقط من غير فدية، سواء كان أصل الإفطار لعذر أو لغير عذر، فصار ما ذكره أبو العباس قولاً ثالثاً مخالفاً لما أجمعت عليه الأمة، فلهذا لم يكن له وجه.

قال المؤيد بالله: فإن حصل الإجماع على رواية (الأحكام) فهي أولى، وأراد أنه إذا كان [هذا القول] مجمعاً عليه فلا وجه لمخالفته، وإن لم يكن هناك إجماع فرواية (المنتخب) أحق، فظاهر

كلام المؤيد بالله على أن الإجماع إذا كان منعقداً على رواية (الأحكام) فهي أولى سواءً كان قوياً أو ضعيفاً، وإن لم ينعقد إجماع فرواية (المنتخب) أحق بالعمل لأجل مطابقة الآية.

المقام الرابع: في بيان الحجة على ما ذكره أبو العباس

من الجمع بين الروايتين على الوجه الذي ذكرناه من غير حاجة إلى تعارض الروايتين، وتدل على ذلك حجج ثلاث:

الحجة الأولى: أن قولي المجتهد لابد من صدورهما عن أمارة أو دلالة؛ لأنه لا يجوز صدور قولين من غير أمارة ولا دلالة على انقداح الظن له في المسألة، وإذا كان الأمر كما قلناه فإذا جاز الجمع بين الدليلين الشرعيين بطريقة جامعة بينهما جاز مثله في قولي المجتهد من غير تفرقة بينهما، ويؤيد ما ذكرناه ويوضحه: أن مستند المجتهد في أقواله إما أن يكون من الأدلة النقلية أو من جهة الأقيسة المعنوية أو من مجموع الأمرين من الظواهر والمعاني، وإذا تعارض دليلان من هذه الأدلة وكان الجمع بينهما ممكناً وجب التعويل عليه، فهكذا فيما نحن فيه يجوز الجمع بين القولين تبعاً لمستندهما من الأدلة الشرعية.

الحجة الثانية: هو أن مستند رواية (الأحكام) خبر أبي هريرة، وهو نص بأنه إذا كان ترك القضاء لعذر وجبت الفدية وإذا كان من غير عذر لم تجب الفدية[1]، ورواية (المنتخب) مستندها الآية، وظاهرها دال على ترك الفدية سواءً كان ترك القضاء لعذر أو من غير عذر، والآية مقطوع بأصلها، وهي ظاهرة فيما دلت عليه، والخبر نص فيما دل عليه، فكل واحدٍ منهما قد اختص بأمر في القوة لم يختص به الآخر، وإذا كان الأمر فيهما على ما ذكرناه من اختصاص كل واحدٍ منهما بمزية لا يكون الآخر مختصاً بها، وأمكن الجمع بينهما بأن تحمل الآية على مقتضى ما دل عليه الخبر، وعلى هذا يكون المراد بالآية إيجاب القضاء إذا كان ترك القضاء من غير عذر، فلهذا لم تجب عليه الفدية وإذا كان من عذر وجبت الفدية، وعلى هذا يتفق الخبر والآية في الدلالة على مقصود

(١) هكذا في الأصل، وهو كما يبدو معاكس لما هو مفترض وهو الفدية إن ترك القضاء لغير عذر وسقوط الفدية إذا ترك القضاء لعذر، ولعله سهو. وحديث أبي هريرة الذي ذكره المؤلف أنه مستند رواية (الأحكام) يوجب على من أفطر في رمضان لمرض ثم صح وأدركه رمضان الثاني قبل قضاء ما فات، القضاء وأن يطعم عن كل يوم مسكيناً. إلا أن المؤلف أكد ما سلف في سياق البحث وآخره، فليتأمل كلام الشافعي الذي أورده المؤلف في (الحجة الثالثة).

واحد وهو مقصودنا.

الحجة الثالثة: هو أن المحذور من صحة الجمع بين الروايتين أن الجمع يؤدي إلى إحداث قول ثالث وهو باطل، وهذا لا وجه له لأمرين:

أما أولاً: فلأن القول إنما يكون باطلاً إذا صرحت الأمة بإبطاله أو كان القول به يؤدي إلى بطلان ما في أيدي الأمة، وما هذا حاله فليس حاصلاً في مسألتنا، فإن الأمة لم تنص على بطلان الجمع بين الخبر والآية، ولا كان الجمع بينهما مبطلاً لما في أيديهم فإن القول الثالث أخذ [من كل واحدٍ] من الفريقين بطرف، فلهذا لم يكن خرقاً لإجماعهم ولا مبطلاً لما في أيديهم، فلا جرم جاز إحداث القول الثالث لما ذكرناه.

وأما ثانياً: فكيف يقال بأن القول الثالث يكون خرقاً وقد ذهب إليه الشافعي، فإنه نص على أن الفدية إنما تجب إذا كان ترك القضاء من غير عذر، ولا تجب عليه الفدية إذا تركه مع العذر، ومتى ذهب إليه ذاهب من العلماء لم يعد خرقاً، فهذا تقرير كلام أبي العباس فيما ذهب إليه من صحة الجمع بين الروايتين.

المقام الخامس: في بيان المختار

وتقريره يكون بتفصيل نشير إليه، وحاصله: أن كلام السيد أبي العباس لا غبار عليه من الجمع بين الروايتين والتلفيق بينهما بما أوردناه في نصرته من الحجج الواضحة والتقريرات البينة، وأنها طريقة يعتمدها النظار الخائضون في الفقه وأصوله، فهو مسلك حسن لا عوج فيه.

نعم: .. وإن ساعدنا السيدين الأخوين على ما قالاه من الإعراض عن طريقة أبي العباس، وأنها غير مرضية، فالقوي من جهة النظر الشرعي وسلوك الطريق الأقوم السوي هو ما قاله [الهادي] في (الأحكام) لأمرين:

الأمر الأول: أن الإجماع منعقد على رواية (الأحكام)، ويتأيد بخبر أبي هريرة، والإجماع آكد الأدلة وأقواها، فإن الإجماع من جهة الصدر الأول من الصحابة رضي الله عنهم على ما ذكرناه من

وجوب القضاء والفدية على كل من لم يقضِ رمضان الأول حتى دخل الثاني.

الأمر الثاني: أن (الأحكام) متأخر في التصنيف عن (المنتخب)، وإذا كان الأمر هكذا كان (الأحكام) ناسخاً لما عارضه من (المنتخب) لما كان متأخراً بعده، وإذا حصل من المجتهد قولان متناقضان لا يمكن الجمع بينهما، وكان أحدهما متأخراً في التأريخ عن الآخر كان ناسخاً للأول.

والعجب من الإمام المؤيد بالله حيث قال: إن رواية (المنتخب) أقوى مع إجماع الصدر الأول على موافقة رواية (الأحكام)،وما كان مخالفاً للإجماع فليس يكون قوياً، وأيضاً فإن رواية (المنتخب) معرضة للنسخ لتأخر رواية (الأحكام) عنها، وما هذا حاله من مخالفة الإجماع والتعرض للنسخ لا يكون قوياً بحال.

وقد نجز غرضنا من تحقيق هذه المسألة، وأطلنا التقرير فيها بعض الإطالة، وما ذلك إلا من أجل إرادة كشف الغطاء عنها.

القول في القضاء لرمضان، ومن يجب عليه القضاء ومن لا يجب عليه، وكيفية القضاء

اعلم أن هذه القاعدة قد اشتملت على فصول ثلاثة، نفصلها ونشرح مسائلها بمعونة الله.

الفصل الأول
في بيان من يتوجه عليه القضاء

قال الهادي في (الأحكام): كل مخاطب بالصوم إذا تركه لعذر أو لغير عذر وجب عليه القضاء.

ولا خلاف في هذه الجملة على جهة الإجمال، والتفاصيل مختلف فيها كما سنوضحه.

والأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:١٨٤]. وإذا تقرر القضاء على من ترك الصوم للعذر فمن تركه من غير عذر يكون أحق بالقضاء لا محالة.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: والمريض والمسافر إذا أفطرا وجب عليهما القضاء بلا خلاف بين أئمة العترة وفقهاء الأمة؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة:١٨٤].

والحائض والنفساء يجب عليهما قضاء ما أفطراه لما روى الباقر محمد بن علي أن أزواج الرسول ﷺ كنَّ يرين ما ترى النساء من الحيض والنفاس فيقضين الصوم دون الصلاة، وما روي عن فاطمة كرم الله وجهها أنها كانت ترى ما ترى النساء من الحيض والنفاس فتقضي الصوم دون الصلاة، ولأن ذلك معلوم من دين الرسول ﷺ، ولأن الحيض والنفاس من جملة الأمراض فيجب إندراجهما تحت الآية بجامع العذر وهو المرض.

وأما المستحاضة فإنها تصوم وتصلي وتقضي ما فاتها من الصيام في أيام حيضها إذا خرجت منها، من جهة أن دم الاستحاضة لا يمنع من وجوب الصلاة والصوم، فلهذا كان حكمها حكم الطاهر فيلزمها ما يلزم الطاهرات من النساء، ويؤيد ذلك ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «اجعليه كجرح في يدك، فكلما حدث دم أحدثت له طهوراً». فدل ظاهر هذا الحديث على أن حكمها حكم الطاهرة، وقد قررنا أحكامها في باب الطهارات.

وأما الحامل والمرضع فالذي يدل على وجوب القضاء عليهما ما في حديث زيد بن علي حيث أمرهما بالإفطار، وأمرهما أن يقضيا أياماً مكانها، وقد قدمناه ولأنه عذر يبيح الإفطار، ومع توجه الخطاب إليهما فلهذا وجب عليهما القضاء كالمرض والسفر.

قال الهادي في (الأحكام): ومن أفطر لعذر مأيوس من زواله كالشيخ الهرم والعجوز الهرمة فعليهما الفدية لأن القضاء متعذر في حقهما، فلهذا وجب العدول إلى الفدية؛ لقوله تعالى:﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[البقرة: ١٨٤] ونسخ التخيير بين الصيام والفدية لا يوجب نسخ ما أفاده الظاهر من الآية من إيجاب الفدية على كل مفطرٍ في حق من تعذر عليه القضاء.

والمغمى عليه إن كان صحيحاً وأغمي عليه وجب عليه القضاء لأن الإغماء مرض، فلهذا كان مندرجاً تحت الآية.

والمجنون إن كان جنونه مطبقاً فهو فساد في العقل فلا قضاء عليه، وإن كان يفيق تارة بعد تارة فهو مرض، وجب عليه القضاء، وقد تقدم بيانه.

الفرع الثاني: ومن كان أسيراً في بلاد الشرك في سجن لا يعلم دخول رمضان، أو كان محبوساً في بلاد الإسلام في مطمورة من الأرض ولم يعلم دخول الشهر،والمطمورة هي الحفرة في الأرض ويقال لها: المدفن، فالواجب عليه التحري؛ لأن عليه فريضة الصيام، فيلزمه التحري ليخرج عن عهدة الأمر بالصوم كالمصلي إلى القبلة يلزمه التحري، فإذا غلب على ظنه بأمارة في بعض الأهلة أنه هلال رمضان فصامه نظرت، فإن بان له أن الشهر الذي صامه هو شهر رمضان

فهل يجزيه الصوم أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: الحكم عليه بالإجزاء، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن الفريقين الحنفية والشافعية، وهو رأي مالك وأكثر الفقهاء.

والحجة على ذلك: هو أن من هذه حاله فقد غلب على ظنه بأمارة قوية أنه أتى بالعبادة على وجهها بالاجتهاد، فإذا وافق الفرض أجزأه الصوم، كما لو تحرى القبلة[1].

المذهب الثاني: بطلان الإجزاء وهو المحكي عن الحسن بن صالح بن حي من أهل الكوفة.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[البقرة:١٨٥] وهذا فلم يشهد الشهر فأشبه ما لو صام قبل الشهر.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن هذا صام بغالب ظنه وقوة الأمارة فأشبه ما لو صام بالبينة على الشهر.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: صام من غير شهادة على الشهر بالرؤية فلم يجزه الصوم ولزمه القضاء، كما لو صام قبل الشهر.

قلنا: المعنى في الأصل: هو أنه لم يصادف الشهر، وهذا قد صادفه فأشبه ما لو صام برؤية هلاله.

وإن لم يوافق الشهر فليس يخلو إما أن يصوم شهراً قبله أو بعده، فهاتان حالتان.

الحالة الأولى: أن يوافق شهراً بعده، وعلى هذا يكون الصوم مجزياً لقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ وهو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الشافعي، وهل يكون قضاءً أو اداءً فيه تردد.

---

(١) في النسخة بخط المؤلف: كما لو غلب على ظنه القبلة. وفي نسخة وهاس: كما لو تحرى القبلة. وهي العبارة الأقرب إلى الإتساق مع المعنى المقصود. والله أعلم.

والمختار: أنه يكون قضاء؛ لأن المقضي: ما فات وقت أدائه، وهذا فقد فات وقت أدائه وهو رمضان، وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر أنه يكون أداءً، وهذا لا وجه له، فإن كل عبادة فات وقتها فإن فعل مثلها بعد فوات الوقت يكون قضاءً لا محالة، فإن وافق شهر شوال لم يصح صومه يوم الفطر، فإن كان الشهران تامين لزمه أن يقضي يوم الفطر، وهكذا إذا كانا ناقصين لزمه أن يقضي صوم يوم الفطر؛ لأنه لا يصح صومه، وإن كان شهر رمضان ناقصاً وشوال تاماً لم يلزمه قضاء يوم الفطر؛ لأنه قد قضى ما عليه من رمضان وهو تسعة وعشرون يوماً، وإن كان شهر رمضان تاماً وشوال ناقصاً لزمه أن يقضي يومين، يوماً ليوم الفطر ويوماً لنقصان الهلال، وإن كان الشهر الذي صامه هو ذو الحجة، فإن يوم النحر لا يصح صومه، ولا يصح صوم أيام التشريق وهو الصحيح من مذهب الشافعي، فإن كان هو ورمضان تامين أو ناقصين كان عليه أن يقضي صوم أربعة أيام، وإن كان شهر رمضان تاماً وذو الحجة ناقصاً، كان عليه أن يقضي صوم خمسة أيام، وإن كان شهر رمضان ناقصاً وذو الحجة تاماً لم يقض إلا صوم ثلاثة أيام، وإن كان الشهر الذي يصح صوم جميعه كسائر الشهور، فإن كان شهر رمضان والشهر الذي صامه تامين أو ناقصين فلا شيء عليه، وإن كان الشهر الذي صامه ناقصاً وشهر رمضان تاماً فإنه يقضي صوم يومٍ واحدٍ على ظاهر المذهب وهو المختار من قولي الشافعي كما ذكره المروزي والطبري من أصحابه، وحكي عنه قول آخر أنه لا يلزمه قضاء يومٍ واحد.

ووجه ما قلناه: قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ فظاهر الآية دال على أن من لم يصم رمضان فعليه مثل عدة أيامه، وهذا كله إذا كان صومه بعد انقضاء رمضان.

الحالة الثانية: أن يقع صيامه قبل رمضان، فإن ظهر له بعلم أو أمارة قوية للظن أنه صام قبل رمضان وجب عليه أن يصوم رمضان لقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[البقرة:١٨٥]، وهذا فقد شهده، فلهذه توجه عليه صومه، وإن ظهر له في أثناء رمضان لزمه أن يصوم ما بقي منه لأنه متمكن من صومه ويلزمه قضاء ما فاته لقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، وإن ظهر له ذلك بعد فوات رمضان فهل يجزيه ما صامه أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه لا يجزيه، وهذا هو الظاهر من مذهب العترة، وهو أحد قولي الشافعي، وهو

المحكي عن أبي حنيفة وأصحابه ومالك؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[البقرة:١٨٥] وهذا فقد شهد الشهر ولم يصمه، فلهذا توجه عليه القضاء.

وثانيهما: أنه يجزيه ما صام قبله ولا يلزمه قضاؤه، وهو محكي عن الأكثر من أصحاب الشافعي.

ووجهه: أنها عبادة تجب بإفسادها الكفارة، أو تجب في السنة مرة، فإذا أداها قبل وقتها بالاجتهاد أجزأه كالوقوف بعرفة.

والمختار: هو الأول؛ لأن العمل على ظاهر الآية أحق من الميل إلى القياس، وهو الأقوى عند أصحاب الشافعي على مذهبه.

الفرع الثالث: قال الناصر: وإذا مرض الرجل شهر رمضان فاستمر به المرض حتى مات فإنه يستحب أن يطعم عنه بكل[1] يومٍ نصف صاع من بر.

ووجه الاستحباب، هو أنه قد تعذر عليه الصوم فاستحب له الإطعام.

وهل يجب عليه الإطعام أم لا؟ فالذي عليه أئمة العترة والفريقان ومالك، أنه لا يجب عليه القضاء ولا تجب عليه الفدية؛ لأنه غير قادرٍ على القضاء ولا على الأداء، والوجوب إنما يتوجه على من هو متمكن.

وحكي عن طاؤوس وقتادة: أنه يجب عليه الإطعام.

ووجهه: هو أن الفدية واجبة عند تعذر الصوم، كالشيخ الهرم والمرأة الهرمة، وإذا وجب الإطعام لأجل التعذر فإيجابه مع عدم الإمكان يكون أولى وأحق.

والمختار: هو الأول؛ لأن الوجوب إنما يعقل فرعاً على الإمكان، وقد قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة: ٢٨٦].

وإن برأ من مرضه وقدر على القضاء فلم يقض حتى مات وجبت عليه الفدية في ماله.

(١) عن كل يوم.

ووجهه: أنه قد تعذر عليه الصوم مع تمكنه من أدائه، فلهذا انتقل الوجوب إلى الفدية.

وهل يجوز أن يصام عنه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: الجواز، وهذا هو قول الناصر والمؤيد بالله والصادق، وحكي عنه أنه مات وعليه صوم من شهر رمضان، فأمر ولده عبد الله بن جعفر يصوم عنه، وهو محكي عن الأوزاعي وأحمد بن حنبل والشافعي في القديم.

والحجة على هذا: ما روى ابن عباس رضي الله عنه عن الرسول ﷺ أنه قال: «من مات وعليه صيام فليصم عنه وليه» [1]، وهو محكي عن ابن عمر وعائشة، ولأن الصوم عبادة يدخل في جزائها المال فدخلتها النيابة بعد الوفاة كالحج. وإذا قلنا بجواز النيابة في الصوم فصام عنه الولي أو أمر أجنبياً فصام عنه بأجرة أو بغير أجرة، جاز ذلك لظاهر الخبر، وإن صام عنه أجنبي من غير إذن الولي لم يصح ذلك.

المذهب الثاني: المنع من ذلك، وهذا هو رأي الهادي والقاسم، ومحكي عن زيد بن علي وأبي حنيفة، وقول الشافعي في الجديد.

قال القاسم: لا يصوم أحد عن أحد.

والحجة على هذا: ما روى ابن عمر عن الرسول ﷺ أنه قال: «من مات وعليه صيام أطعم عنه وليه عن كل يومٍ مداً لمسكين» [2].

ومن جهة أن الصوم عبادة لا تدخلها النيابة في حال الحياة فلم تدخلها بعد الوفاة كالصلاة.

والمختار: هو المنع من ذلك، كما هو رأي الهادي والقاسم وغيرهما.

---

(١) لفظه: عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «من مات وعليه صيام، صام عنه وليه». أخرجه مسلم في صحيحه برقم [٢٦٩٢] باب قضاء الصيام عن الميت ص٤٠٢، المكتبة العصرية.

وقال ابن بهران: أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود. (الجواهر) ٢/ ٢٥٧.

(٢) أورد الحديث ابن بهران في (الجواهر) ٢/ ٢٥٦ بلفظ: وعن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «من مات وعليه صيام شهر فليطعم مكان كل يوم مسكيناً» وقال: أخرجه الترمذي وقال: الصحيح أنه موقوف على ابن عمر. اهـ.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الأصل هو عدم النيابة في العبادات، وإنما جاز في الحج لدلالة شرعية فبقي الصوم على الأصل.

الانتصار: يكون بالجواب عما خالفه.

قالوا: روى ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «من مات وعليه صوم فليصم عنه وليه»[1].

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلإن المراد بقوله: «فليصم عنه وليه»، يعني: فليصم ولي الصوم، وهو الذي فات عليه مقدار ما فات عليه على جهة القضاء عن ما في ذمته[2].

وأما ثانياً: فلأنه معارض بما ذكرناه من حديث ابن عباس وعائشة[3]، وإذا تعارضا وجب الترجيح وخبر عائشة أحق بالعمل لأنه موافق لدليل العقل، فلهذا كان راجحاً على غيره.

قالوا: الصوم عبادة تدخلها النيابة بالمال، فدخلتها النيابة بعد الوفاة كالحج.

قلنا: هذا معارض بقياس مثله في المنع، وهو أنها عبادة لا تدخلها النيابة في حال الحياة فلا تدخلها النيابة بعد الموت كالصلاة.

الفرع الرابع: وهل تجوز النيابة في الصلاة بعد الموت أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: المنع من ذلك، وهذا هو رأي الأكثر من أئمة العترة، وهو محكي عن الفريقين

---

(١) تقدم آنفاً، وهو عن عائشة وليس عن ابن عباس.

(٢) يظهر التكلف في التأويل.

(٣)هكذا ولعل اللبس هنا واضح إذ كيف يمكن معارضة حديث ابن عباس بحديثه وحديث عائشة؟ وإذا قلنا: إنه أراد معارضة حديث ابن عباس بحديث عائشة، فاللبس حاصل أيضاً في كون المؤلف جعل حديث عائشة عن ابن عباس، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالحديث حجة للقائلين بجواز الصوم عن الميت لا العكس. ثم إن المؤلف لم يذكر حديثاً لعائشة ليعارض به هذا الخبر.
وغاية الأمر أن المؤلف أورد في مقابلة هذا الخبر خبر ابن عمر في الإطعام عن كل يوم مسكيناً... فإذا أراد المعارضة به فلا بأس مع أنه موقوف على ابن عمر كما قال المحدثون، وبالتالي فلن ينهض بالحجة، والله أعلم. المحقق.

الحنفية والشافعية، وأكثر الفقهاء.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾[النجم: ٣٩] فظاهره دال على المنع من النيابة في جميع أبواب العبادات، إلا ما خرج بدلالة وهو الحج بلا بخلاف، والصوم على الخلاف الذي مر بيانه.

المذهب الثاني: الجواز، وهذا هو المحكي عن الصادق جعفر ومروي عن الإمامية، وزعموا أنه يجوز للرجل أن يصلي عن غيره بأمره إذا مات كما يجوز أن يصوم عنه، أما في حال الحياة فلا قائل به.

والمختار: المنع من ذلك، كما هو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الإجماع منعقد من جهة الصدر الأول على المنع من النيابة في الصلاة في الحياة والموت، وما روي عن الصادق فإنما هو محمول على الدعاء.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إن الصلاة عبادة مؤقتة فجاز دخول النيابة فيها كالصوم.

قلنا: قد أوضحنا أن النيابة في العبادات واردة على خلاف القياس، وما خرج عن ذلك فإنما خرج بدلالة كالحج، وما عداه باقٍ على أصل المنع من النيابة فلا يجوز القياس عليه.

ومن أخر قضاء رمضان سنتين أو ثلاثاً فهل تجب عليه لكل سنة فدية أم لا؟ فيه تردد.

فحكي عن الشافعي: أنه تجب لكل سنة أخره فيها فدية كما كان في السنة الأولى.

والمختار: أنه لا تجب، من جهة أن الفدية إنما وجبت للتأخير بين الرمضانين، فلهذا لم تجب الفدية بتأخير سنة أخرى.

الفصل الثاني
في بيان من لا يجب عليه القضاء

اعلم أن الذين لا يتوجه عليهم القضاء هم الذين لا يخاطبون بالصوم ولا يتوجه عليهم حكمه، إما لمعصية كالحربي والمرتد فإن هؤلاء لا يتوجه عليهم القضاء لأن الخطاب باللزوم غير متوجه إليهم لأجل المعصية بالكفر فإن الكفر مانع من توجه الخطاب ولزومه، وإما لعارض كالجنون المطبق الذي لم يتوجه إليه الخطاب في حال، فإن كان يفيق وجب عليه القضاء وكان مرضاً يطرأ ويزول، وهكذا حال المغمى عليه إذا كان مطبقاً فهو مانع للزوم الخطاب، وإن كان يفيق توجه القضاء وكان نازلاً منزلة المرض، وهكذا حال السكران فإنه يتوجه عليه القضاء لأن السكر عارض، وهو كالمريض إذا طعم، فإذا سكر من الليل ثم أفطر فإنه غير مخاطب بالصوم في حال سكره فمتى أفطر توجه عليه القضاء لأجل فطره، وإن كان غير مخاطب بوجوب الصوم، ويجب عليه الإمساك في بقية اليوم تشبهاً بالصائمين لأجل حرمة اليوم؛ لأنه غير معذور في الإفطار، فأشبه ما لو أفطر عمداً بالأكل والشرب والجماع. ومن زال عقله بشرب البنج فأفطر توجه عليه القضاء؛ لأن زوال عقله إنما كان بعد كونه مخاطباً بوجوب الصوم، فلهذا توجه القضاء كالجنون والإغماء العارضين، ومن ضرب على رأسه فزال عقله فأفطر وجب عليه القضاء، فإن استمر زوال العقل حتى مات، وجبت عليه الفدية عن كل يومٍ نصف صاع من بر كما مر تقريره.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: ومن دخل في نافلة صوماً كان أو صلاة أو اعتكافاً ثم أفسدها فهل يلزمه قضاء أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أنه غير متوجه عليه القضاء، وهذا هو رأي القاسمية والصحيح من قولي الناصر الذي ذكره في (المسائل)، وهو محكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: ما روي عن رسول الله ﷺ أنه أُتي بلبن فشرب منه وناول أم هانئ بنت أبي طالب[1] فقالت: بعدما شربت يا رسول الله، إني كنت صائمة لكنني كرهت أن أرد سؤرك. فقال: «إن كان من قضاء أو نذر فيوم مكان يوم، وإن كان من تطوع فإن شئتِ فاقضيه وإن شئت فلا تقضيه»[2].

المذهب الثاني: أنه يجب عليه قضاؤه إذا كان قد دخل فيه، وهذا هو رأي زيد بن علي وأبي عبد الله الداعي، ومحكي عن أصحاب أبي حنيفة.

والحجة على هذا: ما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: أصبحت أنا وحفصة صائمتين تطوعاً فأهدي لنا طعام فأفطرنا عليه فدخل علينا رسول الله ﷺ فسألناه فقال: «اقضيا يوماً مكانه»[3].

فوجه الاستدلال بالخبر: هو أنه أمر بقضائه، فلولا أنه واجب لما أمر بقضائه.

المذهب الثالث: أنه إن أفسد التطوع وجب عليه قضاؤه، وإن طرأ عليه ما يفسده فلا قضاء عليه، وهذا هو المحكي عن مالك.

والحجة على هذا: أنها عبادة تلزم بالنذر، فإذا تبرع ودخل فيه فعليه إتمامه، فمتى أفسده فعليه قضاؤه كالحج والعمرة.

والمختار: سقوط القضاء عن من أفسد التطوع، كما هو رأي القاسمية ومحكي عن الشافعي.

---

(١) أم هانئ بنت أبي طالب الهاشمية. اسمها فاختة. وقيل: هند. روت عن النبي ﷺ وعنها: مولاها أبو مرة وأبو صالح باذام وابن ابنها جعدة المخزومي وابن ابنها يحيى بن جعفر وابن ابنها أيضاً هارون، وعبد الرحمن بن أبي ليلى وعطاء وكريب ومجاهد وعروة بن الزبير وغيرهم، وهي شقيقة علي وإخوته، وكانت تحت هبيرة بن أبي وهب المخزومي فولدت له عمر وهانئاً ويوسف وجعدة، ذكره الزبير بن بكار وغيره، وعاشت بعد علي مدة. قلت: حكى هذا الترمذي وغيره، وقد خطبها رسول الله ﷺ. أسلمت يوم الفتح وماتت في ولاية معاوية كما جاء في (التقريب). إهـ من (تهذيب التهذيب)١٢/ ٥٠٧.

(٢) أخرجه الترمذي، ولأبي داود نحوه. وذكره في (تلخيص الحبير) ٢/ ٢١٠ و(خلاصة البدر المنير) ١/ ٣٣١.

(٣) أخرجه مالك في (الموطأ) وأبو داود والترمذي. وهو في صحيح ابن حبان ٨/ ٢٨٤، وفي (التمهيد) لابن عبد البر ١٢/ ٦٨، وفي (المعجم الأوسط)٦/ ٢٨٦، وغيرها.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روي عن أنس بن مالك عن الرسول ﷺ أنه قال: «المتطوع أمير نفسه، إن شاء أفطر وإن شاء صام»[1].

ومن وجه آخر: وهو أنه لا يفترق الحال بين الواجب والنفل إلا بكونه لا يجب قضاؤه، فلو أوجبنا قضاء النوافل من الصلاة والصوم والاعتكاف لكان لا فرق بينهما.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: حديث عائشة وحفصة دال على الوجوب؛ لأنهما قالتا: أصبحنا صائمتين تطوعاً فأهدي لنا طعام فأفطرنا عليه فدخل علينا رسول الله ﷺ فسألناه، فقال: «اقضيا يوماً مكانه»، فدل ذلك على الوجوب لأجل أمره بالقضاء لهما.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن المراد بقوله: «اقضيا يوماً مكانه»، يعني: افعلا يوماً مكانه على جهة الاستحباب، ولهذا يقال: قضيت حاجتي، أي: فعلتها، وقضيت فرضي أي أديته، وقضيت الحج، أي: فعلته.

وأما ثانياً: فلأن المراد بقوله: «اقضيا يوماً مكانه»، إنما أمر به على جهة الندب دون الوجوب.

ومن وجه آخر: وهو أن هذا معارض بما رويناه عن أم هانئ، وإذا تعارض وجب الترجيح بينهما، وخبرنا فهو صحيح الإسناد وخبر عائشة فهو ضعيف الإسناد؛ لأنه رواه عروة، وقد قيل إن عروة لم يرو عن عائشة شيئاً من ذلك.

قالوا: روي أن سلمان الفارسي دخل على الرسول ﷺ فدعاه إلى طعام فقال: يارسول الله إني صائم، فقال له: «يوم مكان يوم»، فلو كان نفلاً لم يأمره بقضائه؛ لأنه لا يقضى إلا ما كان واجباً.

---

(١) ورد الحديث في (نيل الأوطار)٤/ ٢٥٧ جزءاً من حديث أم هانئ. رواه أحمد والترمذي وهو في المستدرك على الصحيحين ١/ ٦٠٤، وسنن ابن ماجة ١/ ٨٦، و(تهذيب التهذيب)٢/ ٧١.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه ليس في لفظ الخبر ما يدل على أمر ولا قضاء فتكون فيه دلالة.

وأما ثانياً: فلو سلمنا أنه دال على الأمر فإنما هو محمول على الاستحباب لتجتمع فيه فضيلتان:

الأولى منهما: إجابة دعوة أخيه المسلم؛ لما يدخل من السرور والفرح في قلبه.

الثانية: قضاء الصوم على جهة الاستحباب.

قالوا: عبادة تلزم بالنذر، فإذا تبرع ودخل فيه فعليه إتمامه، فمتى أفسده فعليه قضاؤه كالحج والعمرة كما حكي عن مالك أنه يلزمه إذا أفسده، وإن طرأ عليه ما يفسده لم يلزمه القضاء.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه إنما وجب المضي في فاسد الحج لدلالة شرعية، وتلك الدلالة غير حاصلة في صوم النفل.

وأما ثانياً: فلأن فاسد الحج يجب المضي فيه، بخلاف فاسد الصوم فإنه لا يجب المضي فيه، فافترقا، فلا يقاس أحدهما على الآخر.

الفرع الثاني: قال المؤيد بالله: ومن كان عليه قضاء رمضان فصامه في أيام التشريق كره ذلك، لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «إنها أيام أكل وشرب وبعال» [1]، وإليه أشار أبو العباس، وحكاه عن محمد بن يحيى.

وهل يجزيه عن قضاء رمضان أم لا؟ فيه قولان:

---

(١) رواه الخمسة إلا ابن ماجة وصححه الترمذي عن عقبة بن عامر بلفظ: قال رسول الله ﷺ: «يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق عيدنا أهل الإسلام وهي أيام أكل وشرب». إهـ من (نيل الأوطار)٤/ ٢٣٩. وجاء في مصنف ابن أبي شيبة ٣/ ٣٩٤، و(شرح معاني الآثار) ٢/ ٢٤٤، وفي (الآحاد والمثاني) ٦/ ١٤٧.

وأورده ابن بهران في (الجواهر)٢/ ٢٦٠ بلفظ: «....وهي أيام أكل وشرب وبعال».

وقال: أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي، وقال: وليس في (الجامع) في هذا الحديث لفظة: «....وبعال».إهـ.

القول الأول: محكي عن المؤيد بالله، ووجهه: أن النهي لم يتعلق باليوم، وإنما هو متعلق بغيره، وهو رد كرامة الله بالأكل والشرب في هذه الأيام بالصوم، فلهذا كان الصوم مجزياً مع الكراهة.

القول الثاني: أن القضاء لرمضان غير مجزٍ في هذه الأيام، وهذا هو المحكي عن السيد أبي طالب.

ووجهه: ما روي من النهي عن صوم هذه الأيام.

والمختار: أن القضاء لرمضان غير مجزٍ في هذه الأيام، كما أشار إليه أبو طالب؛ لأنه ﷺ نهى عن الصوم في هذه الأيام، ولا شك أن النهي في العبادات يقتضي فسادها من جهة أن النهي مضاد للقربة، وهي مشترطة في صحة العبادات.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: النهي ليس متعلقاً باليوم، والنهي فيه راجع إلى الغير، فلهذا كان القضاء فيه مجزياً.

قلنا: ظاهر النهي متعلق بالصوم في اليوم، فلا وجه لتعليقه بالغير، ويؤيد ما ذكرناه من عدم الإجزاء: هو أن صوم القضاء صوم كامل، والصوم في هذه الأيام صوم ناقص لأجل ما ورد فيه من النهي فلا يقوم الناقص مقام الكامل.

الفرع الثالث: وإذا بلغ الصبي في بعض النهار، فهل يجب عليه قضاء هذا اليوم الذي بلغ فيه أم لا؟ فيه قولان:

القول الأول: أنه لا يجب عليه قضاؤه، وهذا هو الذي قرره السيدان أبو العباس وأبو طالب للمذهب، وهو محكي عن أبي حنيفة وأصحابه، والصحيح من مذهب الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن القضاء متفرع على وجوب الأداء، فإن ما لا يجب أداؤه من التكاليف الشرعية فإنه لا يجب قضاؤه؛ لما كان الأداء هاهنا ممتنعاً لكونه غير مخاطب بالصوم في هذا اليوم؛ لأنه ليس من أهل التكليف كما كان قبل بلوغه، فلما كان الأداء باطلاً كما ذكرناه كان القضاء لا وجه له.

القول الثاني: أنه يجب عليه قضاء هذا اليوم الذي بلغ فيه، وهذا هو المحكي عن مالك،

ومروي عن بعض أصحاب الشافعي .

والحجة على هذا: هو أن الصبي محكوم عليه بالإسلام لأجل إسلام أبويه وحكم الدار أيضاً، لكنه عرض ما يمنع من صومه وهو الصغر، فلما بلغ توجه الأمر بالصوم نحوه، وبعض اليوم لا يكون صوماً، وتعذر الأداء لا يمنع من وجوب القضاء كما نقوله في الحائض، فإنه قد وجب القضاء وإن كان الأداء في حقها متعذراً لعروض مانع.

والمختار: أن القضاء غير واجب عليه، كما ذكره السيد أبو طالب

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو قوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة»، ومن جملتهم الصبي حتى يبلغ، وإذا كان القلم مرفوعاً عنه في بعض اليوم كان الأداء متعذراً، فلا وجه للقضاء لكونه مرتباً عليه، ويفارق الحائض، فإن القياس أن لا يتوجه عليها قضاء الصوم لكنا أوجبناه بدلالة منفصلة غير موجودة في حق الصبي، فافترقا.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الصبي محكوم عليه بالإسلام لأجل أبويه، فلما بلغ لا جرم توجه عليه الأمر بالأداء لكن الأداء تعذر؛ لأن صوم بعض اليوم متعذر فلهذا توجه عليه القضاء.

قلنا: لا معنى للمقضي من العبادات إلا ما فات وقته لعارض مع توجه الخطاب بأدائه، والصبي غير مخاطب بالصوم، فلهذا كانت حقيقة القضاء غير حاصلة، ويخالف الحائض بما ذكرناه، فلا وجه لقياسه عليها.

الفرع الرابع: في الكافر إذا أسلم في بعض اليوم هل يتوجه عليه قضاؤه أم لا؟

اعلم أن الظاهر من المذهب: أنه لا فرق بين الكافر يسلم وبين الصبي يبلغ في أن كل واحدٍ منهما لا يتوجه عليه قضاء اليوم.

قال السيد أبو طالب: وهكذا حكم الكافر إذا أسلم لأنه لا فرق بينهما في توجه العبادة على كل واحدٍ منهما لكن الأقوى من جهة النظر وقوع التفرقة بينهما لأوجه ثلاثة:

أما أولاً: فلأن الكافر عاقل مكلف مثاب معاقب.

وأما ثانياً: فلأنه مخاطب بجميع الشرائع، وفائدة الخطاب عقابه على تركها وإهمالها والإعراض بكفره عنها.

وأما ثالثاً: فلأنه غير معذور في ترك الإيمان الذي يتفرع عليه لزوم العبادات الشرعية، فلما كان الأمر في حاله كما ذكرناه لا جرم حكمنا عليه بوجوب القضاء في اليوم الذي أسلم فيه لما ذكرناه، فلأجل ما حققناه كان القضاء في حقه ألزم والوجوب عليه أوفر وأعظم من الصبي، لا يقال: فإذا كان الأداء متعذراً في حق الكافر لاستمراره على الكفر، فكيف يقال بأن القضاء واجب عليه والقضاء فرع للأداء؟ لأنا نقول: الأداء غير، والقضاء غير، وأحدهما مغاير للآخر، فإذا كنا نوجب القضاء على الحائض مع كونها معذورة في ترك الصوم والأداء متعذر عليها، فهكذا يجب على الكافر القضاء مع تعذر الأداء في حقه لكونه غير معذور في الأداء أولى وأحق، وقد ذكرنا حكم الإمساك فيمن أفطر لعذر ولغير عذر فأغنى عن التكرير.

الفصل الثالث

في بيان كيفية القضاء لما فات من رمضان

قال الهادي في (الأحكام): ومن فاته صيام من رمضان فصام ما فاته مجتمعاً أو مفترقاً، فإن فاته مجتمعاً قضاه مجتمعاً، وإن فاته مفترقاً وقضاه مجتمعاً كان أفضل، ثم قال: هذا أحسن ما في هذا وأقربه. فنبه على الاستحباب.

وحكي عن القاسم أنه قال: إن قضاها مجتمعة إن كانت فاتته مجتمعة هو الأولى، ولو قضاها مفترقة لأجزأ وإن كان مكروهاً، وذكر في (النيروسي) أنه إذا قضاها مفترقة فقد أساء وقصر، فدل ذلك على الإجزاء مع الكراهة.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: التتابع في قضاء رمضان هل يكون واجباً أم لا؟ فيه مذاهب أربعة:

المذهب الأول: أنه غير واجب سواء فات مجتمعاً أو مفترقاً، وهذا هو رأي زيد بن علي والصحيح من مذهب الهادي وهو محكي عن أبي حنيفة وأصحابه، لكنه يستحب التتابع، وهو مروي عن الأوزاعي والثوري وهو قول مالك، وأحد قولي الشافعي ومروي عن المؤيد بالله، وقال به جماعة من الصحابة، كأمير المؤمنين كرم الله وجهه وابن عباس وأنس بن مالك ومعاذ وأبو هريرة.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ ولم يفصل بين أن يكون فواتها مجتمعة أو متفرقة، ولم يشترط التوالي والتتابع، وعدم الفصل دلالة على الصلاحية.

المذهب الثاني: وجوب التتابع في القضاء سواء فات مجتمعاً أو مفترقاً، وهذا هو رأي الناصر، فإن فرق من غير عذر لم يجزه، وهو محكي عن النخعي وأحد قولي الشافعي، ومروي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه.

والحجة على هذا: ما روي عن أمير المؤمنين أنه قال: من كان عليه صوم من رمضان فليصمه متصلاً ولا يفرقه. وهذا لا يقوله إلا عن توقيف من جهة الرسول ﷺ؛ لأن الباب باب عبادة فلا مساغ للاجتهاد فيه.

المذهب الثالث: أنه إذا قضاها مجتمعة كان أفضل وإن قضاها مفترقة فقد أساء وقصر، وهذا هو رأي القاسم، ولم يفصل في فواتها بين أن تكون مجتمعة أو مفترقة، ودل كلامه على الإجزاء بالتتابع وعلى الكراهة بالتفريق.

والحجة على هذا: ما روى ابن أبي شيبة(١) وابن المنكدر(٢) في مسنديهما أن الرسول ﷺ سئل عن من يقطع قضاء رمضان فقال: «ذلك إليه، أرأيت لو كان على أحدكم دين فقضى الدرهم والدرهمين ألم يكن قد قضى؟ فالله أحق أن يغفر ويعفو»(٣). فدل ظاهره على الكراهة؛ لأن العفو والغفران إنما يكونان للإساءة والتقصير، ودل على الإجزاء بقوله ﷺ: «ألم يكن قد قضى».

المذهب الرابع: محكي عن داود من أهل الظاهر، وهو أن المساواة للمقضي إنما تجب في الأول والآخر والوسط، فإذا فات في أوله وجب أن يقضي في أول الشهر وهكذا إذا فات في وسطه وآخره وجبت المماثلة للمقضي في ذلك، فأما التتابع والموالاة فلا تجب في المقضي بحال.

والحجة على هذا: هو أن المقصود من القضاء إنما هو الجبران للفائت والموافقة له والمساواة له، وذلك إنما يكون في الأول والوسط والآخر لتفاوت الفضل فيها، وقد قال ﷺ: «أحسنكم ديناً أحسنكم قضاءً»(٤). فإذا ماثل القضاء فيما ذكرناه فقد أتى بما يتوجه عليه.

---

(١) عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي، مولاهم الكوفي، أبو بكر: حافظ للحديث، له فيه كتب منها: (المسند) و(المصنف في الأحاديث والآثار) خمسة أجزاء و(الإيمان) وكتاب (الزكاة). عاش بين عامي ١٥٩-٢٣٥هـ=٧٧٦-٨٤٩م. إهـ (الأعلام) ٤/ ١١٧.

(٢) محمد بن المنكدر بن الهدير (بالتصغير) بن عبد العزى القرشي التيمي (من بني تيم بن مرة) المدني. زاهد، من رجال الحديث من أهل المدينة. أدرك بعض الصحابة وروى عنهم. له نحو مائتي حديث.

قال ابن عيينة: ابن المنكدر من معادن الصدق. عاش بين عامي ٥٤-١٣٠هـ=٦٧٤-٧٤٨م. إهـ (الأعلام)٧/ ١١٢.

(٣) جاء في (نيل الأوطار) عن ابن عمر: أن النبي ﷺ قال: «قضاء رمضان إن شاء فرق وإن شاء تابع» رواه الدار قطني، قال البخاري: قال ابن عباس: لا بأس أن يفرق لقول الله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾إهـ٤/ ٢٣٢. وقد أورد الشوكاني الحديث الوارد في الأصل من حديث محمد ابن المنكدر وقال: هذا إسناد حسن لكنه مرسل، وقد روي موصولاً ولا يثبت. إهـ. من المصدر نفسه.

(٤) قال في (الجواهر)٢/ ٢٥٩: هذا طرف من حديث أخرجه البخاري ومسلم والترمذي من رواية أبي هريرة، ولفظه: فقال النبي ﷺ: «إن خيركم أحسنكم قضاءً». إهـ. وهو في مسند أحمد ٢/ ٣٩٣ وغيره.

والمختار: تفصيل نشير إليه، وهو أن الإجزاء حاصل بمطلق المساواة في العدد من غير حاجة إلى التزام التتابع سواء فاتت مجتمعة أو مفترقة؛ لأن الله تعالى أشار إلى ذلك في الآية ولم يشترط التتابع، وأن المستحب هو التتابع إذا فاتت متتابعة ليكون القضاء مطابقاً للفائت في حكمه، وإن أدّاها متفرقة كره ذلك لخبر ابن أبي شيبة وابن المنكدر، ويدل على استحباب التتابع قراءة أُبَيّ: «فعدة من أيام أخر متتابعات»[1]، والقراءة بالآحاد تنزل منزلة خبر الواحد، فلهذا كانت مفيدة للاستحباب.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن أمير المؤمنين: من كان عليه صوم رمضان فليصمه متصلاً ولا يفرقه. فأوجب التتابع كما حكي عن الناصر وغيره.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الأمر فيه محمول على الاستحباب وهو الظاهر من مطلق الأمر، ودلالته على الوجوب تحتاج إلى دلالة منفصلة عن المطلق.

وأما ثانياً: فقد روي عنه القول باستحباب التتابع فالروايتان متعارضتان، فلا حجة فيهما ونرجع إلى دلالة أخرى وهو ما أشرنا إليه.

قالوا: المقصود هو مراعاة المطابقة في الأولية والآخرية والوسط من الشهر دون التتابع كما حكي عن داود.

قلنا عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما قاله ليس عليه دلالة شرعية، وما هذا حاله فهو غير مقبول، وما ذكره تحكم لا مستند له.

---

(١) بزيادة كلمة: متتابعات.

وأما ثانياً: فلأن الأمة منهم من اعتبر التتابع في القضاء وأوجبه ومنهم من لم يعتبر التتابع ولم يوجبه، فأما اعتبار المطابقة في الأولية والآخرية والوسط فلا قائل به، فلهذا بطل التعويل عليه.

الفرع الثاني: ولا يجوز قضاء رمضان في يوم النحر ويوم الفطر؛ لان ما هذا حاله فهو صوم ناقص، والقضاء لابد من أن يكون كاملاً، وإنما نقص من أجل كونه منهياً عنه بخلاف ما لو نذر صوم يومي العيد، جاز ذلك على رأي المؤيد بالله وأبي حنيفة لأنه أوجبه بإمضاء فوجب أداؤه على النقصان، بخلاف القضاء فإنه لا يقع عنه فافترقا.

الفرع الثالث: وإن كان عليه قضاء اليوم الأول من رمضان فنوى القضاء على اليوم الثاني، فهل يجزيه أم لا؟ فيه تردد.

فحكي عن الشيخ أبي إسحاق المروزي من أصحاب الشافعي: أنه يجزيه؛ لأن تعيين اليوم غير واجب.

والمختار: أنه لا يجزيه على ظاهر المذهب؛ لأنه نوى غير ما عليه فصار كما لو نوى[1] عتقاً عن كفارة اليمين فنواها عن كفارة الظهار.

ومن وجه آخر، وهو أن الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى، ومن هذه حاله فقد خالف ما نواه، فلهذا لم يكن مجزياً له.

وقد تم الكلام فيما نريده من الكلام في قضاء رمضان وما يتعلق به من مسائله وفروعه والحمد لله.

---

(١) صوابه: كما لو أراد.

القول في النذر بالصوم وما يجب الوفاء به

اعلم أن الكلام في النذور لها باب نخصها بذكره بمعونة الله تعالى، وهي متعلقة بجميع أنـواع العبادات من الصلاة والصوم والصدقة والحج، وغير ذلك من سائر أنواع القرب، ولكنـا أفردنـا هاهنا ما يتعلق بالنذر بالصوم، وأوليناه بالكلام في صيام رمضان لتعلقه به من جهة كونـه صـوماً ومن جهة كونه واجباً، فإذا عرفت هذا فلنذكر ما يجب الوفاء به من النذر بالـصوم، ومـا لا يجـب الوفاء به، ونذكر حكم النذر، فهذه فصول ثلاثة نوضحها.

الفصل الأول
في بيان ما يجب الوفاء به من نذر الصوم

اعلم أن النذر لا يكون لازماً للناذر إلا باجتماع أمور ثلاثة:

أولها: العقد الملزم لفظاً كأن يقول: لله عليَّ، أو عليَّ لله، أو أوجبت على نفسي، أو ألزمت نفسي؛ لقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[المائدة:١] وهو من جملة العقود، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ﴾[النحل: ٩١] والمراد به: الإيجاب باللفظ.

وقوله ﷺ: «من نذر نذراً سماه فعليه الوفاء به»[1] والتسمية إنما تكون بما يقع من الألفاظ الملزمة.

وثانيها: النية، فإن العقد لا حكم له إلا باعتبار النية، فلو صدر عن ساهٍ أو غافل لم يكن له حكم في الإلزام؛ لقوله ﷺ: «الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى».

وثالثها: أن يكون الوقت صالحاً للإيجاب، بأن يكون نهاراً؛ لأن الليل ينبو عن الصوم وليس محلاً له فلا يكون صالحاً للصوم، وإنما يصلح للوصال كما مر بيانه، وإذا كان نهاراً فلا يكون محرماً فيه الصوم كأيام الحيض ولا منهياً عنه كيومي العيد وأيام التشريق كما سنوضح القول فيه.

فإذا كملت هذه الأمور الثلاثة صح الإيجاب بالصوم والإلتزام له.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: ومن قال: عليَّ لله صوم أو علي لله أن أصوم، لزمه صوم يوم واحد؛ لأنه أقل ما يطلق عليه اسم الصوم، والأصل هو براءة الذمة، فلا تشغل إلا بدلالة؛ لأن مطلق النذر يحمل على أقل ما يجوز في الشرع وليس إلا ما ذكرناه، وهل يشترط فيه التبييت أم لا؟ فيه تردد.

---

(١) ذكره بلفظه في (الشفاء) باب النذر بالحج وما يتعلق به. إهـ. ٢/ ١٤٨.

وفي سنن أبي داود عن ابن عباس أن الرسول ﷺ قال: «من نذر نذراً لم يسمه فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذراً في معصية فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذراً لا يطيقه فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذراً طاقه فليفِ به» إهـ. ٣/ ٣٢٠.

والمختار: وجوب التبييت؛ لأنه صوم غير معين واجب فأشبه القضاء في رمضان، وهكـذا إذا قال: لله عليَّ أن أصلي، فالواجب عليه ركعتان؛ لأن ما دون ذلك ليس صلاة شرعية، فلهذا وجب حمله على أقل الجائز شرعاً. ولو قال: عليّ لله أن أعتكف، وجب عليه أن يعتكف يوماً واحداً؛ لأنه أقل ما يطلق عليه الإعتكاف، ولو قال: لله عليَّ صدقة. لزمه أن يتصدق بأقل ما يطلق عليـه اسـم الصدقة كالدرهم الواحد، وكف من شعير وتمـرة أو تمـرتين أو غـير ذلـك ممـا يطلـق عليـه اسـم الصدقة؛ لما روي أن امرأة جاءت إلى الرسول ﷺ فقالت: يا رسول الله إن الـسائل يـسألني فـلا أجد ما أعطيه، فقال: «أرأيت إن لم تجدي إلا ظلفاً محرقاً فضعيه في كفه» فدل ذلك على ما قلناه من أن قليل الصدقة كاف في الخروج عن عهدة النذر بالصدقة.

الفرع الثاني: قال الهادي في (الأحكام): ومن قال: عليه لله أن يصوم سنة، صامها، وأفطـر العيدين وأيام التشريق، وصام خمسة أيامٍ مكانها، ويصوم شهراً بـدلاً عـن شـهر رمـضان، إلا أن يكون قد استثنى هذه الأيام بنيته فلا يلزمه أن يعيد صيامها.

واعلم أن ظاهر إطلاقه في هذه المسألة مشتمل على أحكام ثلاثة:

الحكم الأول: أن ظاهر نصه يقتضي أنها سنَةٌ مطلقة غير معينة؛ لأنه ليس في كلامـه مـا يقتـضي أنها معينة، ولا حاجة إلى مخالفة نصه.

الحكم الثاني: أنه أوجب صوم رمضان ويومي العيد وأيام التشريق، وأوجب قضاءها على الناذر.

الحكم الثالث: أنه جعل للنية تأثيراً، فقال: إذا أخرج هذه الأيام بنيته لم يلزمـه قـضاؤها، فهـذا تقرير إطلاقه محتملاً لهذه الأحكام الثلاثة، فإذا عرفت هذا فلنذكر التأويلات المذكورة في المـسألة ثم نذكر المختار منها، فهذان مقامان:

المقام الأول: في ذكر التأويلات في المسألة

التأويل الأول: ذكره السيد المؤيد بالله، وحاصل ما قاله: أنـه حملهـا عـلى ظاهرهـا، وأوجـب قضاء رمضان وخمسة أيام، يومي العيد وأيام التشريق، سواء كانـت الـسنة معينـة أو غـير معينـة،

وهذا هو الظاهر من إطلاقه؛ لأنه لم يفصل في المسألة بل أطلقها فلا حاجة إلى التأويل ومخالفة نصه.

ووجه ما ذكره، هو أنه قد أوجب على نفسه صوم سنة كاملة، ورمضان قد وجب بإيجاب الله تعالى، فلا يزاحمه شيء من الصيامات، فلهذا وجب قضاؤه شهراً آخر، وصوم يومي العيد وأيام التشريق منهي عن صومها، فلهذا وجب قضاؤها أيضاً، والنهي يقتضي فساد المنهي عنه في العبادة فلأجل هذا توجه القضاء، سواء كانت السنة مطلقة أو معينة كما أوضحناه.

التأويل الثاني: ذكره السيد أبو طالب، وتقرير ما قاله: أن كلام الهادي في المسألة محمول على أنها سنة معينة، فأما إذا لم تكن معينة فالواجب عليه صوم اثني عشر شهراً عدداً، وإذا كان الأمر هكذا لم يحتج إلى أن يقضي يومي العيد وأيام التشريق وشهر رمضان، بخلاف ما إذا كانت السنة معينة، فإنه يلزمه قضاء ما ذكرناه من قضاء رمضان وخمسة أيام؛ لأن صوم رمضان واجب بإيجاب الله، وهذه الأيام الخمسة فلا يصح صومها لورود النهي عن صومها، فلهذا توجه عليه قضاؤها.

التأويل الثالث: محكي عن بعض فقهاء المذهب، الشيخ محمد بن أبي الفوارس[1]، وتقرير ما قاله: هو أن المسألة تكون على وجهين:

أحدهما: أن يرسل سنة مطلقة من غير نية، فهذا يلزمه قضاء رمضان والعيدين؛ لأنه أوجب على نفسه اثني عشر شهراً.

وثانيهما: أن يكون أوجب على نفسه صيام هذه السنة بعينها، فهذا لا يدخل في قضاء رمضان؛ لأنه أوجب أن يصوم هذه السنة، وقد حصل صائماً، ورمضان كان واجباً عليه، فإيجابه ثانياً لا يفيد أكثر من التأكيد، فأما العيدان فإنه يلزمه قضاؤهما؛ لأن إيجاب صومهما عندنا يصح.

---

(١) محمد بن أحمد بن محمد بن فارس بن أبي الفوارس، سهل البغدادي، أبو الفتح. محدث حافظ، ارتحل إلى بلاد فارس وخراسان وأصبهان والبصرة، وجمع وصنف، مولده في شوال سنة ٣٣٨هـ، وأول سماعه سنة ٣٤٦هـ. وكان مشهوراً بالحفظ والصلاح والمعرفة. قال الخطيب البغدادي: قرأت عليه قطعة من حديثه وكان يملي بجامع الرصافة. توفي في ذي القعدة سنة ٤١٢هـ.

قال السيد يحيى بن الحسين في (المستطاب): محمد بن أبي الفوارس من فقهاء المؤيد بالله.

من مؤلفاته: تعليق على التجريد (انتزعه من شرح التجريد للمؤيد بالله). إهـ. (أعلام المؤلفين الزيدية) ص٨٥١. عبد السلام الوجيه.

فهذه تأويلات ثلاثة في إطلاق المسألة التي ذكرها الهادي في (الأحكام)، وقد اتفقوا كما ترى على أن السنة إذا كانت مطلقة غير معينة فإن الواجب قضاء رمضان وخمسة الأيام؛ لأن الغرض هو الإتيان باثني عشر شهراً، وهذا إنما يتم بما ذكرناه، ولكن اختلفوا فيما إذا كانت السنة معينة على هذه التأويلات التي ذكرناها.

فأما مذهب المؤيد بالله لنفسه، فقد اختلف قوله فيمن أوجب على نفسه صوم سنة، فقال في موضع: لا يلزمه متتابعاً إذ لا يمكن متتابعاً؛ لأنه يقع فيه رمضان وأيام العيدين، وإذا أوجب مطلقاً كان على اثني عشر شهراً لأنها عبارة عنها.

وقال في موضع آخر: لا يمتنع وجوب التتابع كما نقول في صوم شهر، ولم يتعرض لذكر رمضان والأيام الخمسة بنفي ولا إثبات.

المقام الثاني: في تقرير المختار فيمن أوجب على نفسه صوم سنة

اعلم أن كل من أوجب على نفسه صوم سنة فليس يخلو حاله إما أن يريد سنة مطلقة أو يريد سنة معينة.

فإذا أراد سنة مطلقة فقد أوجبها في ذمته، فالواجب عليه تأدية اثني عشر شهراً على جهة العدد، ويخرج عن هذا صوم رمضان؛ لأنه واجب بإيجاب الله فلا يجزيه صومه عن صوم ما أوجب في ذمته؛ لأن ما أوجبه الله تعالى مخالف لما أوجبه الإنسان على نفسه، فلهذا لم يكن مجزياً له عن صوم ما وجب عليه في ذمته، ولا يجزيه صوم هذه الأيام الخمسة؛ لأنه عرض فيها ما عرض من النهي عن صومها؛ لأنه أوجب على نفسه صيام أيام كاملة، فلا يجزيه صيام أيامٍ ناقصة؛ لما حصل فيها من الكراهة.

وإن أراد سنة معينة أجزاه صوم رمضان؛ لأن صومه بإيجاب نفسه قد زاده تأكيداً مع إيجاب الله، وليس القصد إلا أنه يصير صائماً في هذه السنة المعينة، وقد حصل صائماً فلا يجب عليه قضاؤه لما ذكرناه.

وأما الأيام الخمسة -التشريق ويوما العيد- فعليه أن يصومها لأجل عقد النذر فيها، فأما أيام التشريق فصومها جائز للمتمتع، فإذا جاز صومها بدلاً عن الهدي لمن لم يجد، جاز صومها بإيجاب نذرها لمن نذرها.

وأما يوما العيد فصومهما وإن كان ناقصاً لأجل ما عرض فيهما من النهي، وقد أوجبهما على النقصان، فيؤديهما على النقصان بخلاف صومهما عن القضاء فلا يجزيان كما مر بيانه.

وأما صومهما عن الأداء فهو جائز لأن النهي لم يتناولهما لأجل اليوم، وإذا تناولهما من أجل قبول الكرامة بالفطر فيهما، وإذا كان الأمر هكذا فصومهما صحيح كسائر الأيام. فحصل من مجموع ما ذكرناه: أن صوم السنة كلها مجزئ وأنه لا يفتقر إلى قضاء رمضان وقضاء الأيام الخمسة لما حققناه، ويؤيد ما ذكرناه ويوضحه قوله ﷺ: «من نذر نذراً سماه فعليه الوفاء به».

وقوله ﷺ: «من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه»[(1)] وهذا الذي ذكرناه قد أطاع الله بإيجابه لصوم هذه السنة المعينة، وقد حصل صائماً لجميع أيامها لأن صومها صحيح، فلهذا كان خارجاً بصومها عن عهدة الأمر بحصول الإجزاء.

الفرع الثالث: ومن قال: لله عليه أن يصوم يومي العيد وأيام التشريق، فهل ينعقد نذره أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن نذره غير منعقد ولا يلزمه شيء لأجله، وهذا هو رأي الناصر والصادق والإمامية، ومحكي عن الشافعي ومالك وزفر من أصحاب أبي حنيفة.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «إنها أيام أكل وشرب وبعال فلا تصوموها»[(2)].

---

(1) جاء في (الجواهر) عن عائشة بلفظ: «من نذر أن يطيع الله فليف بنذره ومن نذر أن يعصي الله فلا يف به»، وفي رواية: «...فليطع الله ولا يعصه»أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي والنسائي.إهـ.٢/ ٤٠٠. وهو في صحيح ابن خزيمة٣/ ٣٥٢، وصحيح ابن حبان ١٠/ ٢٣٣، ومصنف ابن أبي شيبة٣/ ٦٦، وغيرها.

(2) تقدم.

ووجه الحجة من هذا الخبر، هو أنه ﷺ نهى عن صومها، والنهي يقتضي فساد المنهي عنه خاصة في العبادات.

المذهب الثاني: أن النذر بها منعقد، وهذا هو رأي زيد بن علي والقاسم وأولاده، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه، وهو رأي المؤيد بالله.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿**وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ**﴾[الحج: ٢٩] ولم يفصل.

وقوله تعالى: ﴿**يُوفُونَ بِالنَّذْرِ**﴾[الإنسان: ٧]. ولم يفصل بين يوم ويوم، ولا بين قربة وقربة، فدل على الانعقاد في هذه الأيام.

والمختار: هو القول بانعقاد النذر، كما حكي عن القاسمية.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو قوله ﷺ: «من نذر نذراً سماه فعليه الوفاء به».

وقوله ﷺ: «من نذر أن يطيع الله فليطعه» ولم يفصل بين طاعة وطاعة في يوم دون يوم، وفي هذا دلالة على الجواز والانعقاد.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال في هذه الأيام: «إنها أيام أكل وشرب فلا تصوموها» والنهي يقتضي الفساد.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن هذه زيادة في الخبر، قوله: «فلا تصوموها» وإنما المشهور من الحديث: «إنها أيام أكل وشرب وبعال» فعليكم تصحيح هذه الزيادة.

وأما ثانياً: فلو سلمنا نقلها فليس النهي راجعاً إلى اليوم نفسه، وإنما النهي راجع إلى غيره، وهو قبول الكرامة بأكل القربانات والضيافات في أيام العيدين.

ومن وجه آخر: وهو أن النهي فيه إنما هو للتنزيه لا للتحريم لأجل ما ذكرناه من الأدلة، فلا يعارض ما ذكرناه، فإن ما ذكرناه أصلح للمقصود وأدل على المراد.

الفرع الرابع: وإذا قلنا بأن النذر ينعقد في هذه الأيام كما هو رأي زيد بن علي والقاسمية، وحكى السيد أبو العباس عن محمد بن يحيى مثل قول الناصر أن النذر بها غير منعقد، وكان السيدان الأخوان يستضعفان هذه الحكاية عن محمد، والصحيح أن مذهبه مثل مذهب أبيه، فما الواجب إذا كان النذر منعقداً فيها؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه ينعقد لكنه يفطرهما ويقضيهما، وهذا هو رأي زيد بن علي والقاسمية.

قال السيد أبو طالب: فإن صامهما لم يجزه عن نذره.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «من نذر نذراً سماه فعليه الوفاء به» فلهذا كان النذر بهما منعقداً، ولما نهى عن صومهما دل على فساد الصوم فيهما، فأوجبنا ترك الصوم ووجوب قضائهما، جمعاً بين الدليلين من غير مناقضة بينهما.

المذهب الثاني: أنه لو صامهما أجزأه وهذا هو رأي المؤيد بالله، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: هو قوله ﷺ: «من نذر نذراً سماه فعليه الوفاء به»، فظاهر الحديث دال على أنه إذا سماه أداه على حد ما سماه في نذره، فلهذا حكمنا عليه بالإجزاء.

والمختار: هو أنه إذا صامهما أجزأه عن نذره، كما حكي عن المؤيد بالله.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنه أنشأ الصوم في يوم ينعقد فيه الصوم فأجزاه صومه عن نذره، كما لو صام في غيره من الأيام، ولأن الأدلة الدالة على الحث على الوفاء بالنذور لم تفصل بين يوم ويوم، وفي هذا دلالة على الإجزاء إذا صامها.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: نهي عن صومها فوجب القضاء عملاً بالدليلين جميعاً الانعقاد في النذر ووجوب القضاء لها في يوم آخر.

قلنا: إذا قلنا بالانعقاد فتأديتها في الوقت الذي نذر بتأديتها فيه هو الأولى والأحق، فلهذا كان صومها مجزياً لما ذكرناه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا نذر في معصية» والصائم في يومي العيد عاص، فلهذا لم يجزه الصوم ولا يلزمه.

قلنا: لا نسلم أنه معصية؛ لأنه وفى بنذره وقد مدحه الله تعالى بقوله: ﴿**يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ**﴾[الإنسان: ٧] ومن صامهما فقد دخل تحت هذا، فكيف يقال بكونه عاصياً.

ومن وجه آخر: وهو قوله ﷺ: «من نذر أن يطيع الله فليطعه» وهذا قد أطاع الله بصومه، فكيف يقال بكونه عاصياً.

الفرع الخامس: قال السيد أبو طالب: ولا نص لأئمتنا على أن من نذر صوم يومي العيد أن صيامهما هل يكون مجزياً أم لا؟.

فإن قلنا: إنه يجزيه صومهما فالكلام فيه مستمر على الوجه الذي بيناه، وهو أنه صام في يوم يصح فيه الصوم، أو في زمان يصح فصح صومه وهو كونه نهاراً.

وإن قلنا: إنه لا يجزي فلأنه صام في يوم نهي عن صومه، فوجب أن لا يقع عن نذره كما لو صام عن نذرٍ مطلق.

وأراد بكلامه هذا أن الأمر فيه محتمل كما ترى. وليس عن الهادي والقاسم نص هل يجزيه الصوم أم لا، وإنما نصوصهما أنه يجب عليه قضاؤهما لا غير، والظاهر من مذهبهما عدم الإجزاء لو صامهما؛ لأن إيجابهما للقضاء فيهما يدل على أنهما لا يصلحان للأداء. فأما السيد أبو طالب فلم يمض من المسألة على جزم في ترجيح أحد الإحتمالين، بل مر فيهما على التردد، لكن إيجابهما للقضاء دال على أنه لو صام لم يجزه الصوم فيهما.

لا يقال: فإذا كان الظاهر من مذهبهما عدم الإجزاء لو صامهما الناذر، فكيف تقولون بوجوب القضاء على من لو صام لم يجزه صومه، فهذه مناقضة؛ لأنا نقول: الأداء غير، والوجوب غير، فإذا قامت الدلالة على الوجوب قضينا بها، لكن تعذر الأداء لمانع عن الأداء، فلهذا توجه القضاء، ونظيره الحائض، فإن الوجوب حاصل في حقها بالأدلة الشرعية، لكن تعذر الأداء لمانع وهو الحيض، فلهذا وجب القضاء عليها، فهكذا فيما نحن فيه قام الدليل على الوجوب وتعذر الأداء لمانع النهي، فلهذا توجه القضاء، لكن المختار ما ذكرناه من جواز الصوم فيهما، وسقوط الفرض بصومهما.

فحصل من مجموع ما ذكرناه: أن الأحرى على أصول الإمامين القاسم والهادي هو عدم الإجزاء ووجوب القضاء على من صامهما.

قال السيد أبو طالب: ولا خلاف بين من قال بصحة النذر في هذه الأيام أنه لو أفطر فيها وجب عليه القضاء.

ووجهه: أنه إذا كان صومهما صحيحاً وأفطر فيهما بعد أن وجبا عليه بالنذر فقد توجه عليه القضاء كما لو أفطر في رمضان.

قال المؤيد بالله: ومن كان عليه قضاء رمضان فقضاه في أيام التشريق جاز قضاؤه، وكره له ذلك، وذلك لما روي عن الرسول ﷺ أنه رخص للمتمتع إذا لم يجد الهدي أن يصوم أيام التشريق.

ووجه الكراهة: قوله ﷺ: «إنها أيام أكل وشرب وبعال» وقد قررنا وجه التفرقة بينها وبين يومي العيد في صحة قضاء رمضان فيها، بخلاف يومي العيد، فأغنى عن التكرير.

الفرع السادس: قال محمد بن يحيى رضي الله عنه: ومن قال: لله عليَّ أن أصوم ثلاثة أيام بلياليها. فالواجب عليه صيام ثلاثة أيام فقط.

ووجه ذلك: هو أن النذر يجب فيما تناوله اللفظ، ودل عليه الشرع، وهو إنما يدل على صوم النهار دون الليل، فإيجابه لما ذكره من الليالي لا يبطل ما يتناوله النهار؛ لأن الميسور وهو الأيام لا

يسقط بالمعسور وهو إيجاب الليالي، كما لو قال: لله عليَّ أن أصوم هذه الليلة، ولا خلاف فيما ذكرناه بين الأئمة والفقهاء.

واختلف العلماء فيمن قال: لله عليَّ أن أصوم أكثر الأيام على أقوال ثلاثة:

القول الأول: محكي عن محمد بن يحيى أنه يجب عليه صوم سنة.

قال السيد أبو طالب: ولعله خرجه من كلام أبيه، حيث قال: إذا قال لعبده: إن خدمت أولادي أياماً كثيرة فأنت حر، فإنه يعتق إذا خدمهم سنة كاملة. وقوله: أكثر إنما هو بالثاء المثلثة.

القول الثاني: أنه محمول على عشرة أيام، وهذا شيء يحكى عن أبي حنيفة.

القول الثالث: محكي عن أبي يوسف، وهو أنه محمول على سبعة أيام.

ووجه ما ذكره محمد بن يحيى: هو الأخذ بأكثر ما قيل، طريقة تغلب على الظن، وقد اعتمدها كثير من الأصوليين، وتقريره: هو أن ما زاد على السنة لا قائل به، وما دون السنة لا دلالة عليه، فلهذا وجب الأخذ بالسنة فيما قلناه.

ولو قال: لله عليَّ أن أصوم أفضل الأيام، وجب عليه صوم الخميس والاثنين؛ لأنهما أفضل الأيام؛ لأنه قد وردت في صومهما أخبار كثيرة تدل على فضل صومهما، وعلى صومهما جرت عادة السلف من أكابر أهل البيت وأفاضل العلماء، فلهذا كان صومهما أفضل.

وإن قال: لله عليَّ أن أصوم أفضل الشهور، كان ذلك متناولاً لشهر رمضان، فصار كما لو قال: لله عليَّ أن أصوم شهر رمضان، ولا يزيده الإيجاب إلا تأكيداً كما قلناه.

الفرع السابع: وإن نذر أن يصوم كل خميس واثنين أبداً، لزمه ذلك؛ لقوله ﷺ: «من نذر نذراً سماه فعليه الوفاء به»، ولأنها قربة أوجبها على نفسه فتلزمه كسائر القرب.

فإن صادف أثانين رمضان وخميساته ويومي العيدين وأيام التشريق فهل يجب قضاؤها أم لا؟ فعلى ما ذكره السيدان الأخوان في مسألة من أوجب على نفسه صوم سنة، يجب قضاء هذه الأيام؛ لأن رمضان لا تزاحمه سائر الصيامات، والأيام الخمسة لا يجوز صيامها، فلهذا وجب عليه قضاء

الأثانين والخميسات التي تصادف هذه الأيام.

وعلى ما اخترناه: لا تلزمه أثانين رمضان وخميساته؛ لأنه قد حصل صائماً فيه، فإيجاب النذر فيه يزيده تأكيداً فلا يلزمه القضاء.

وأما الأيام الخمسة فإنه يصح صومها عمن نذرها؛ لأن المقتضي لصومها حاصل وهو النذر الموجب، والعارض وهو النهي لا يصلح أن يكون معارضاً لما ذكرناه من أن النهي ليس من جهة اليوم نفسه، وإنما هو لأمرٍ عارضٍ، فلهذا صح إيجابها بالنذر وصومها عنه.

وإن أوجبت المرأة على نفسها صوم الاثنين والخميس على الأبد فصادف حيضها وجب عليها قضاء ما صادف الحيض؛ لأنه صوم واجب صادف وقت الحيض فوجب عليها قضاؤه كما لو كان في رمضان.

الفرع الثامن: فيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: وإن نذر صوم الأثانين، ثم لزمه بعد ذلك صوم شهرين متتابعين من كفارة الظهار أو كفارة القتل، فإنه تلزمه البداية بصوم الشهرين المتتابعين، ثم يقضي صوم ما فات عليه من الأثانين فيهما.

ووجهه: هو أنه إذا بدأ بصوم الشهرين أمكنه قضاء الأثانين بعدهما، ولو بدأ بصوم الأثانين قبلهما لم يمكنه صوم الشهرين، فلأجل هذا كان الجمع بينهما أحق وأولى.

المسألة الثانية: وإن لزمه صيام الشهرين في كفارة الظهار أو القتل أولاً، ثم نذر صوم الأثانين بعد ذلك فإنه يلزمه صيام الشهرين أولاً، وهل يلزمه قضاء الأثانين التي فيهما أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه غير لازم له؛ لأن صيام الأثانين قد استحق قبل إيجابها بالنذر لأجل الكفارة، فصارت كأثانين رمضان.

وثانيهما: أنه يلزمه القضاء.

ووجهه: أنه قد كان يمكنه أن يصوم الأثانين في الشهرين اللذين صامهما عن الكفارة يؤديها عن النذر، فلأجل هذا توجه عليه القضاء.

المسألة الثالثة: وإن نذر صوم كل اثنين على جهة الدوام، ثم نذر صوم شهرين بأعيانهما، نحو رجب وشعبان، فإنه يصوم سائر أيام الشهرين المخالفة للأثانين عن النذر الثاني وهو الشهران.

وأما الأثانين فإنه يصومها عن النذر الأول، ولا يلزمه قضاؤها عن النذر الثاني؛ لأنها مستحقة بالصوم عن النذر الأول، فلأجل هذا لم يتناولها النذر الثاني، كما قلناه في من نذر صوم سنة معينة لم يلزمه قضاء رمضان؛ لأن النذر لم يتناوله؛ لأن رمضان لا يزاحمه صوم واجب بحال.

الفرع التاسع: فإن قال: عليَّ أن أصوم هذه السنة. ولم يبق منها إلا شهر واحد لزمه صومه.

ووجهه: هو أن التعريف بالألف واللام يقتضي المعهود، ولا معهود هاهنا إلا سنة التأريخ من الهجرة النبوية.

فإن نوى ثلاثمائة وستين يوماً فهل يحتمل أم لا؟ فيه تردد.

والمختار: أنه غير محتمل؛ لأنه قال هذه السنة والإشارة غير محتملة؛ لأنها غير صالحة لغير ما تفيده بظاهرها.

فإن قال: عليَّ لله أن أصوم شهراً يوم أتخلص من السجن أو اعتكف شهراً يوم أنجو من وثاق الظالم. فيخلص في آخر يوم من شعبان فإنه يبدأ بصيام رمضان ويفطر يوم العيد، ثم يصوم، أو يعتكف من ثاني شهر شوال ثلاثين يوماً. نص عليه الهادي في (الأحكام).

ووجهه: قوله ﷺ: «إذا أمرتم بأمر فأتوا به ما استطعتم» ومن هذه حاله فقد أوجب عليه صوم شهرٍ بصريح لفظه، أو بما لا يمكن فعله إلا بالصوم وهو الإعتكاف، فإذا صادف الشرط في الإيجاب وقتاً لا يمكن إيقاع ما أوجبه فيه وهو شهر رمضان؛ لأن صوم رمضان لا يزاحمه شيء

من الصيامات، ثم وليه يوم آخر لا يصح الصوم فيه وهو يوم الفطر، وجب تأخيره عنه إلى أن ينقضي وقت الحظر، وذلك يوم ثاني شوال، فيجب الابتداء به كما لو كان النذر من امرأة فصادف الشرط حيضها أو نفاسها فإنه يجب عليها تأخير الصوم إلى وقت الانقضاء، وهذا مبني على أن الواجبات المطلقة على الفور، وقد مضى تقريره، وذكر المختار فيه.

الفرع العاشر: والعبد القن والمدبر وأم الولد إذا أوجبوا على نفوسهم صوماً أو اعتكافاً لزمهم ذلك، وهو قول أئمة العترة ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه والشافعي.

والحجة على هذا: هو أنهم نذروا عبادة تصح من كل واحدٍ منهم، فوجب لزومها لهم كالحر، وللسيد منعهم من ذلك؛ لأن حقه قد تعلق بالإستخدام وجميع المنافع، فلهذا كان له منعهم كما لو اشتغلوا بخدمة غيره، فإن منعهم المولى كان له المنع؛ لأن المنافع مستحقة له، وعليهم قضاء ما أوجبوه إذا عتقوا؛ لأن منع السيد يجري مجرى سائر الموانع عن تأدية العبادة كما نقول في الحيض والنفاس، فإذا عتقوا فقد زال المانع فوجب عليهم القضاء. وبتمامه يتم الكلام في بيان ما يجب الوفاء به من النذور.

الفصل الثاني
في بيان ما يتعذر الوفاء به من النذر

اعلم أن النذر قد يكون غير لازم، إما بالإضافة إلى بطلان صيغة العقد بأن لا يعقد عقداً موجباً يكون ملزماً للنذر، أو يكون النذر بالنية لا غير، وإما لبطلان صفة في الملتزم للنذر، كأن يكون غير بالغ ولا عاقل، وإما بأن يكون الزمان غير صالح للصوم كأيام الحيض والنفاس، أو بأن يكون ليلاً، أو غير ذلك من الأمور المبطلة للنذر بالصوم، وكل هذه الأمور نستوفيها في باب النذور، ولكن نذكر هاهنا ما يبطل النذر لخللٍ في زمانه، ويشتمل على مسائل سبع.

المسألة الأولى: اعلم أن الحيض والنفاس ينافيان الصوم والصلاة، فلو قالت امرأة: لله عليَّ أن أصوم أيام حيضي، لم ينعقد نذرها ولا يلزمها من أجل ذلك شيء، لا قضاء ولا أداء، عند أئمة العترة وفقهاء الأمة.

ووجه ذلك: هو أنها علقت النذر بما لا يصح إيقاعه منها، من جهة أن الحيض والنفاس ينافيان الصوم، فصار حالها كمن قال: لله عليَّ أن أصوم هذا اليوم وقد أكل فيه، والتفرقة بين النذر بصوم أيام العيد وأيام التشريق وبين النذر بصوم أيام الحيض والنفاس، هو أن المنع من انعقاد النذر في الحيض والنفاس ليس لمعنى يعود إلى الوقت، وإنما هو لصفة هي عليها منافية للصوم، فلأجل ذلك امتنع في حقها انعقاد النذر بخلاف يومي العيد وأيام التشريق فإنه إنما امتنع فيه الإيجاب للنذر لأجل النهي، وأمكن رجوع النهي إلى غير الوقت، فلا جرم صح النذر فيهما على قول، وصار الحال في الحائض كمن قال: لله عليَّ أن أصوم هذا اليوم وقد أكل فيه فافترقا.

المسألة الثانية: قال محمد بن يحيى لو قال: عليَّ لله أن أصوم أمس، فهذا محال لا يلزمه شيء؛ لأن الصوم فيما مضى لا يصح، ولكن يصوم استحباباً اليوم الذي مثل أمس، فإن كان أمس يوم الأحد يصوم يوم الأحد.

واعلم أن كلامه هذا قد أشار فيه إلى حكمين:

الحكم الأول: أن هذا إيجاب لنذر غير لازم، وإنما بطل لزومه لأمرين:

أما أولاً: فلأنه أحال فيها يحال فاشبه ما لو قال: عليَّ لله أن أصوم هذا اليوم وقد أكل فيه.

وأما ثانياً: فلأنه علق نذره بإيجاب صوم في يوم قد فاته صحة الصوم فيه، فأشبه ما لو قال: عليَّ لله أن أصوم هذا اليوم وقد أكل فيه.

الحكم الثاني: استحباب صوم يومٍ مثل الأمس، فإن كان أمس يوم الأحد استحب أن يصوم يوم الأحد.

ووجه الاستحباب أمران:

أما أولاً: فلأن الله تعالى أثنى على من أوفى بنذره بقوله تعالى: ﴿**يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ**﴾[الإنسان: ٧]، وقوله تعالى: ﴿**وَلْيُوفُواْ نُذُورَهُمْ**﴾[الحج:٢٩] ولما تعذر هاهنا الوفاء بنذره لأجل استحالته استحب صوم مثله وفاء بالنذر على قدر الإمكان.

وأما ثانياً: فلأن لفظ النذر لا يخلو عن فائدة، ولا يجوز تعريضه لغير فائدة، فلهذا فإنه لو عقد على معصية وجب فيها كفارة يمين لئلا يخلو لفظه عن فائدة، ولما تعذر هاهنا الوفاء بما عقد عليه النذر لا جرم استحب صوم اليوم الذي مثله وفاءً بفائدة النذور ومحاذرة عن أن يلغو لفظه ويبطل.

المسألة الثالثة: قال السيد أبو طالب: وإن قال: عليه لله تعالى أن يصوم يوم الخميس، فصام يوم الأربعاء عن نذره، فهل يكون مجزياً أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: المنع من إجزائه، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن محمد بن الحسن وزفر، وأحد قولي الشافعي حكاه الطبري من أصحابه.

والحجة على هذا: هو أن ما أوجبه الإنسان على نفسه فرع على ما أوجبه الله تعالى ومشبه به،

فإذا أوجب صوماً بعينه فلا يجوز تقديمه على وقته كما في صيام رمضان، فإنه لا يجوز تقديمه على وقته.

المذهب الثاني: الجواز، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة وأبي يوسف، وأحد قولي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن تعيين يوم الخميس إنما كان بتعيين الناذر نفسه، فإذا جاز له تعيين يوم الخميس بالإيجاب، جاز له تعيين يوم الأربعاء بالإيجاب، ويكون مجزياً له كإجزاء يوم الخميس.

والمختار: أنه لا يجزيه صوم يوم الأربعاء عن نذره كما قاله أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو قوله تعالى: ﴿وَلْيُوفُواْ نُذُورَهُمْ﴾[الحج:٢٩].

وقوله ﷺ: «من نذر نذراً سماه فعليه الوفاء به».

ووجه الدلالة من الآية والخبر، هو أن الله تعالى أمر ورسوله بإيفاء النذور، ولم يفصل بين الوفاء بمطلق النذر وبين الوفاء بوقته، فلهذا كان تعيين وقته واجباً كوجوب الوفاء بمطلقه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: التعيين موكول إلى الناذر فإذا عين يوماً لنذره جاز تعيين يوم قبله للوفاء بنذره من غير شرط.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما قلتموه يبطل تسمية النذر، وقد قال ﷺ: «من نذر نذراً سماه فعليه الوفاء به» فما قلتموه يبطل فائدة هذا الخبر.

وأما ثانياً: فيلزم على هذا تقديم صوم شهر رمضان في شعبان لما كان متعيناً، وهذا لا قائل به.

المسألة الرابعة: ومن قال: لله عليَّ أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان أبداً. فقدم يوم الاثنين، فإنه يجب عليه صيام كل اثنين يستقبله إلا أن يصادف ذلك يوم الفطر أو يوم الأضحى أو أيام

التشريق فإنه يفطر هذه الأيام ثم يقضيها.

واعلم أن هذه المسألة قد اشتملت على أحكام أربعة:

الحكم الأول: أنه يجب عليه صيام كل اثنين فيما يستقبله، ولا خلاف بين أئمة العترة والفقهاء الحنفية والشافعية؛ لقوله ﷺ: «من نذر نذراً سماه فعليه الوفاء به» وهذا فقد سمى نذره فلزمه الوفاء به.

الحكم الثاني: أنه إذا صادف هذه الأيام الخمسة وجب قضاؤها؛ لأن صومها غير صحيح على أصل الهادي لأجل النهي، فلأجل هذا وجب عليه قضاؤها كما مر بيانه.

الحكم الثالث: أنه يلزمه قضاء ما صادف في شهر رمضان، كما قاله في مسألة من أوجب على نفسه صوم سنة، خلافاً للشافعي وأصحابه فإنهم لم يوجبوا عليه قضاء ما صادف رمضان؛ لأنه يعلم أن رمضان لا يخلو منه فكأنه مستثنى فلا يلزمه، وله في هذه الأيام الخمسة قولان في وجوب قضاء ما صادفها من الأثانين.

الحكم الرابع: أنه يلزمه صوم ذلك اليوم إذا لم يكن قد أكل فيه. وللشافعي فيه قولان:

أحدهما: أنه يلزم.

والآخر: أنه لا يلزم.

ووجه ما قلناه: هو قوله ﷺ: «إذا أُمرتم بأمر فاتوا به ما استطعتم» وهذا اليوم ممكن صومه لأجل إيجابه فلهذا وجب عليه صومه، لا يقال: إنه إذا قدم ضحوة فقد مضى بعض اليوم من غير نية الوجوب، فكيف يكون بعضه واجباً وبعضه غير واجب؟ لأنا نقول: إن هذا لازم؛ لأن من أصل الهادي أن النية تنعطف على ما مضى، ولهذا فإن النية جائزة عنده في صوم رمضان نهاراً وتنعطف على ما مضى من اليوم، فهكذا هاهنا يلزمه صيام اليوم وإن كان قد مضى بعضه من غير نية إذا نوى حين يقدم ولم يكن قد أكل فيه.

المسألة الخامسة: قال الهادي في (الأحكام): فإن قال: لله عليَّ أن أصوم يوم يقدم فلان. فقدم

ليلاً أو نهاراً قد أكل فيه، أحسن ما في هذا أنه إن قدم ليلاً صام في نهاره، وإن قدم في النهار صام في اليوم الثاني.

واعلم أن ما ذكره في هذه المسألة مشتمل على أحكام أربعة:

الحكم الأول: أنه إذا قدم نهاراً ولم يأكل فيه لزمه صومه عند أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة وأحد قولي الشافعي، وحُكي عنه قول آخر: أنه لا يلزمه الصوم.

ووجه ما قلناه: هو أن المقتضي للوجوب حاصل، والمانع لا يصلح أن يكون مانعاً فلهذا حكمنا بوجوب الصوم، وإنما قلنا: إن المقتضي للوجوب حاصل، فلأن الشرط وجد في وقتٍ لو أنشأ فيه التطوع لكان صحيحاً، فإذا أوجبه وجب، ولقوله ﷺ: «من نذر نذراً سماه فعليه الوفاء به». وإنما قلنا: إن المانع لا يصلح أن يكون مانعاً، فلأن المانع إنما هو قدومه نهاراً، وهذا غير مانع، ولهذا فإنه لو دخل في صوم تطوعاً، ثم قال: إن قدم فلان فعليَّ إتمامه، فقدم لزمه الإتمام، فهكذا في مسألتنا يجب أن يجزيه عن الوجوب وإن قدم نهاراً لما كان ممكناً لم يعرض فيه عارض.

الحكم الثاني: أنه إذا قدم ليلاً فلا خلاف بين أئمة العترة وفقهاء الأمة من الحنفية والشافعية أنه لا يجب عليه شيء.

ووجهه: هو أن الليل ليس زماناً للصوم وينبو عنه، ولهذا فإنه لو قال: عليَّ لله أن أصوم هذه الليلة، لم يلزمه الصوم باتفاق، لكنه يستحب أن يصوم نهاره، وقد أشار إليه الهادي بقوله: أحسن ما فيه أن يصوم بالنهار، ولفظة الحسن تقتضي الاستحباب، ولأنه لما بطل الوجوب لتعذر شرطه بقي الاستحباب.

الحكم الثالث: إذا قدم نهاراً وقد أكل فيه فهل يلزمه قضاؤه أم لا؟

قال السيد أبو طالب: فيه احتمالان:

أحدهما: أنه يلزمه قضاء يوم كمن نذر صيام يوم الفطر ويوم النحر، فإنه يجب عليه قضاؤهما فهكذا هذا، وهو محكي عن زفر من أصحاب أبي حنيفة.

وثانيهما: أنه لا يلزمه قضاء؛ لأن شرط الإيقاع إذا كان متأخراً عن الإيجاب باللفظ فالحكم يحصل عند حصوله، وقد علمنا أنه عند حصول الشرط الصوم غير صحيح، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد.

وهذا هو **المختار** الذي يصلح للمذهب؛ لأنه أوجب صوماً في زمان لا يصلح الصوم فيه، فأشبه ما لو قال: عليَّ لله أن أصوم هذا اليوم وقد أكل فيه.

الحكم الرابع: هل يكون هذا النذر منعقداً أو غير منعقد؟

فالظاهر من المذهب: الحكم عليه بالانعقاد، ولهذا وجب الوفاء إذا قدم نهاراً ولم يأكل فيه،و استحب قضاؤه إذا قدم ليلاً، ولولا كونه منعقداً لما وجب ما ذكرناه، وهو اختيار المزني والطبري من أصحاب الشافعي .

وحكي عن أبي حامد الإسفرائيني: أنه غير منعقد؛لأنه لا يمكن الوفاء به.

ويؤيد ما ذكرناه: أن تعذر الأداء لا يمنع من انعقاده كما نقوله في صوم الحائض والنفساء، فإن وجوب الصوم متوجه عليهما وإن تعذر الأداء ولهذا وجب القضاء.

المسألة السادسة: وإن نذر صوم نصف يوم. فهل ينعقد نذره أم لا؟

فالذي يأتي على ظاهر المذهب: أنه غير منعقد، وهو المحكي عن القاضي أبي الطيب من أصحاب الشافعي، وهو الصحيح من مذهب الشافعي؛ لأن نصف اليوم ليس صوماً.

وحكي عن بعض أصحاب الشافعي: أنه يكون منعقداً ويلزمه صوم يوم.

والمختار: هو الأول، أنه غير منعقد فلا يلزمه شيء لأنه أحال فيما يحال فأشبه ما لو نذر صوم يوم قد أكل فيه، والجامع بينهما أن كل واحدٍ منهما غير صالحٍ للصوم.

وإن نذر صوم اليوم الذي هو فيه، فهل ينعقد نذره أم لا؟

فالظاهر من المذهب: صحة انعقاده، ويلزمه اتمامه إذا لم يكن قد أكل فيه، وهو أحد قولي الشافعي.

ووجهه: هو أنه نذر يوماً صالحاً للصوم فانعقد نذره كما لو نذره من أوله.

وحكي عن بعض أصحاب الشافعي: أنه لا ينعقد نذره؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون بعض اليوم واجباً وبعضه غير واجب.

والمختار: هو الأول لما ذكرناه؛ ولقوله ﷺ: «من نذر نذراً سماه فعليه الوفاء به» وهذا قد سماه وهو زمان يصلح فيه الصوم فوجب القضاء بانعقاده.

المسألة السابعة: ومن نذر نذراً بقلبه ولم يلفظ بلسانه، لم يلزمه الوفاء به.

ووجهه: هو أن النذور من جملة العقود فلا يجب الوفاء حتى يلفظ به، ولابد من أن يكون العقد ملزماً، فإن عقد عقداً غير ملزم لم يجب عليه الوفاء به، كأن يقول: أصوم غداً، فإن ما هذا حاله يكون وعداً وليس إلزاماً، وإنما الإلزام أن يقول: عليَّ لله أن أصوم، أو أوجبت على نفسي صيام غدٍ، أو ألزمت نفسي... إلى غير ذلك من العقود الملزمة، وسيأتي لهذا مزيد تقرير في النذور بمعونة الله.

وإن قال: عليَّ لله أن أصوم غداً إن شاء الله، انعقد نذره لأن الله تعالى يريد الطاعات ويشاؤها ويحبها، فلهذا انعقد نذره.

وإن قال: لله عليَّ أن أصوم غداً إن شاء فلان، فهل ينعقد نذره أم لا؟ فيه تردد.

والمختار: أنه غير منعقد؛ لأن العقود لا تقف على الأمور المشكوك فيها؛ لأن فلاناً لا يُدْرى يشاء صومه أم لا، فلهذا لم يكن منعقداً.

الفصل الثالث
في حكم النذر في التفريق والتتابع

اعلم أن التتابع والتفريق وصفان عارضان في إيجاب الصيام في الأيام المتعددة، والتتابع هو العزيمة، والتفريق رخصة، ولهذا فإنه لو أوجب على نفسه صيام أيام متفرقة فصامها متتابعة أجزأ ذلك لأنه ازداد خيراً فهو الأفضل، وقد يكون التتابع واجباً وقد يكون غير واجب، ويحصل المقصود بأن نرسم فيه مسائل ثماني، نوضحها بمعونة الله.

المسألة الأولى: قال الهادي في (الأحكام): ولو أن رجلاً أوجب على نفسه صيام شهرٍ كامل أو شهرين أو أشهراً متتابعة، وجب أن يصومها كما أوجب، فإن فرق لا لعذر وجب عليه الاستئناف.

اعلم أن التتابع واجب في كفارة الظهار؛ لقوله تعالى: ﴿**فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ**﴾[المجادلة: ٤] فيمن لم يجد الرقبة، وواجب أيضاً في كفارة القتل؛ لقوله تعالى: ﴿**فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ**﴾[النساء:٩٢] عقيب قوله تعالى: ﴿**وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا**﴾[النساء: ٩٢]. وواجب في كفارة اليمين لقراءة ابن مسعود: ﴿**فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ**﴾[المائدة:٨٩] وهذه الصيامات نذكرها في بابها ونشرح أحكامها هناك فلا وجه لذكرها هاهنا.

والذي نتعرض لذكره في التتابع والتفريق، من أوجب على نفسه صيام شهرين متتابعين أو صيام سنة متتابعة أو شهراً متتابعاً، فنقول:

من أوجب على نفسه التتابع في هذه الصيامات ثم فرق فيها فليس يخلو حاله في التفريق، إما أن يكون لعذر، أو لغير عذر.

فإن كان من غير عذر فالواجب عليه الاستئناف لما صامه إجماعاً بين أئمة العترة والفقهاء.

ووجهه: أنه أخل بشرط الصيام الذي أوجبه على نفسه مع الإمكان، فلم يكن مجزياً له كما لو أخطأ.

وإن كان لعذر نظرت فإن كان العذر مما لا يرجى زواله جاز له البناء ولم يلزمه الاستئناف؛ ولأن حكمه مرفوع لأجل لزومه ودوامه كالحيض والنفاس والمرض المأيوس عن برئه، فلأجل هذا جاز له البناء ولم يلزمه الاستئناف، ومتى كان العذر مما لا يرجى زواله فلا خلاف بين أئمة العترة والفقهاء أنه لا يقطع حكم التتابع ولا يجب استئنافه لما ذكرناه من رفع حكمه.

وإن كان العذر مما يرجى زواله، فاختلف كلام الهادي في (الجامعين)، فقال في (الأحكام): لا يجوز التفريق إلا لعذر مأيوس من زواله، وقال في (المنتخب): يجوز التفريق لأي عذر كان مأيوساً عن زواله أو غير مأيوس.

المسألة الثانية: اعلم أنه لا حرج على المجتهد في اختلاف أقواله وفتاويه على حسب ما يقوى له من الأمارات ويغلب على ظنه منها، فإن الأمارات في حق المجتهد كحجر المغناطيس يجذب الحديد دون النحاس والرصاص، فتارة تقوي الجواز ومرة تقوي المنع، وقد اختلف السيدان الأخوان في تحصيل مذهبه في اختلاف الروايتين على تأويلين:

التأويل الأول: ذكره المؤيد بالله، وحاصل كلامه هو أن الروايتين مختلفتان على حسب ما يعرض من اختلاف حال الأمارتين في المسألة، وهو الظاهر من كلامه؛ لأن (المنتخب) دال على جواز التفريق لأي عذر كان، ورواية (الأحكام) دالة على أنه لا يجوز التفريق إلا لعذرٍ مأيوس عن زواله، فهما في غاية الاختلاف؛ لأن إحداهما نفي والأخرى إثبات، فلا يمكن الجمع بينهما على تأويله، لكنه اختار العمل على رواية (الأحكام)، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي في قوله الجديد.

والحجة على هذا: هو أن العذر إذا كان لا يرجى زواله فهو غير مانع من البناء، ولا يكون قاطعاً للتتابع كالحيض، فإنه غير قاطع للتتابع لما كان لازماً.

ومن وجه آخر: وهو أن السقم المأيوس عن زواله أحق بأن لا يكون مانعاً من البناء من الحيض، من جهة أن الحيض مرجوّ زواله إذا شاخت المرأة وطعنت في السن بخلاف المرض المزمن والسقم المتلف، فإنه يقوى ويعظم أمره بعلو السن والشيخوخة في مطرد العادة، بخلاف المرض العارض فإن الاستئناف واجب متى أفطر من أجله؛ لأن حاله كحال الصحيح في

استكمال العدة التي يجب فيها التتابع، والإمكان في حقه حاصل، فلهذا أوجبنا في حقه الاستئناف فكأنه أفطر من غير عذر.

التأويل الثاني: محكي عن السيد أبي طالب، وتقرير ما قاله: هو الجمع بين الروايتين وأن ما ذكره في (الأحكام) موافق لما ذكره في (المنتخب)، وحكاه عن السيد أبي العباس في (النصوص)، فرواية (المنتخب) موجبة للبناء لأي عذر كان، سواءً كان يرجى زواله أو لا يرجى زواله، فلا فرق بين الحيض وغيره في صحة البناء ولا يلزم الاستئناف وتنزل رواية (الأحكام) على هذا، وما ذكره في (الأحكام) من السقم المأيوس عن برئه لم يذكر على جهة الشرط في جواز البناء، ولكنه ذكره على جهة العروض دون الإعتماد عليه.

والحجة على هذا: هو أنه أفطر لعذر فجاز له البناء كالحائض.

ومن وجه آخر: وهو أنه عذر يبيح الإفطار، فلم يكن مانعاً من البناء كالمرض المزمن، وهو قول الشافعي في القديم.

والمختار هاهنا: تفصيل نشير إليه، وهو أن المذهبين فيما ذكراه من التأويلين لا غبار عليهما؛ لأنهما يتقدان من زيت واحد في مصباح واحد في مشكاة واحدة، وقد قال السيد أبو طالب: ومن أصحابنا من يعتبر في العلة التي يجوز معها البناء أن يكون المكفر ذا سقمٍ مأيوس من زواله، وكان الغالب من حاله أن لا يكون متمكناً من المواصلة.

ونقول: إن نصوص يحيى في (الأحكام) تقتضي ذلك، وأن رواية (المنتخب) تقتضي أنه إذا أفطر لأي عذر كان من مرض أو سقم فإنه يجوز له البناء، فجعل المسألة روايتين مختلفتين، وهذا غير صحيح عندي، والصحيح عندي أن الروايتين واحدة وأن البناء يجوز إذا كان الإفطار لعلة تجوز الإفطار، وأن ما ذكره في (الأحكام) غير مخالفٍ لما ذكره في (المنتخب)، لكني أقول: إن العمل على رواية (الأحكام) أولى وأحق لأمرين:

أما أولاً: فلأن (الأحكام) مصنف بعد (المنتخب) فهو كالناسخ لما قبله فيما تعارضا فيه، والعمل على القول المتأخر من قولي المجتهد هو الأحق لا محالة.

وأما ثانياً: فلأن رواية (الأحكام) موافقة لطرائق الهادي وشمائله في سلوك طريق الأحوط والعمل في الدين على المسلك الأسد الأرشد، ورواية (الأحكام) مؤذنة بما ذكرناه مشعرة به من جهة أنها مؤذنة بالإحتياط؛ لأنها دالة على أنه لا يجوز قطع التتابع إلا لمرض مأيوس عن زواله وبرئه، بخلاف رواية (المنتخب) فلهذا افترقا.

المسألة الثالثة: ذكرها السيدان الأخوان مشتملة على حكمين:

الحكم الأول: في المرأة إذا وجب عليها صوم شهرين متتابعين وانقطع بالنفاس، فإنه يلزمها الاستئناف، على ما حصلاه من مذهب الهادي، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، ومحكي عن الشافعي في الجديد.

ووجه ذلك: هو أن النفاس مما يقل ويكون ندراً، وربما يكون في السنة مرة أو في السنين مرة واحدة، ويمكن إيقاع الصوم في الشهرين المتتابعين من دون تخلل النفاس، وليس كذلك الحيض فإنه يوجد في كل شهر مرة أو مرتين أو ثلاثاً، فلا يمكن إيقاع صوم شهرين متتابعين من دون تخلل الحيض؛ فلأجل هذا كان النفاس قاطعاً للتتابع، فيلزم فيه الاستئناف بخلاف الحيض.

الحكم الثاني: إذا انقطع التتابع في كفارة اليمين بالحيض فإنه يلزمها الاستئناف، وهو محكي عن أبي حنيفة، وقول الشافعي في الجديد.

ووجه ذلك: هو أن الابتداء بالصوم ممكن في وقت يتيقن أنه لا ينقطع بالحيض لأن أقل الطهر عشر وأكثر الحيض عشر؛ ولأنها ابتدأت بالصوم في مدة يغلب على الظن أنه ينقطع قبل عادة الحيض، فلهذا وجب عليها الاستئناف.

قال المؤيد بالله: هذا كله على رواية (الأحكام)، فأما على رواية (المنتخب) فإنه يجوز لها البناء، فإن الإفطار وقع في العذر، وهو رأي الشافعي في القديم.

فأما السيد أبو طالب فقد سوى في هذه المسألة بين روايتي (الأحكام) و(المنتخب)، إذ كان يجعلهما رواية واحدة وأوجب الاستئناف في هذين الحكمين، وقال: إن من أصله أن كل من ابتدأ الصوم وهو يغلب على ظنه من طريق العادة أن صومه ينقطع فانقطع لم يجز له البناء

ولا شك أن وقت النفاس يمكن [فيه] اعتبار غلبة الظن من طريق العادة، فإذا صامت والغالب أن صومها ينقطع بالنفاس فعليها الإعادة والاستئناف، وهكذا في كفارة اليمين فإنه يمكنها في صومها أن توقعه في وقت تتيقن [فيه] أنه لا ينقطع بالحيض، فقد عاد السيد أبو طالب إلى الجمع بين الروايتين تعويلاً على غلبة الظن بما ذكر.

المسألة الرابعة: قال الهادي في (الأحكام): ولو قال: لله عليَّ أن أصوم عشرين يوماً، وجب أن تعتبر نيته في التتابع والتفريق فيصوم كما نوى، فإن لم يكن نوى شيئاً من ذلك فإنه يصوم كما يختار متتابعاً أو متفرقاً.

واعلم أن هذه المسألة قد اشتملت على حكمين:

الحكم الأول: إذا لم تكن نية؛ وإذا أطلق القول من غير نية ولا أطلق في لفظه التتابع، فإن له أن يصوم كما شاء من تتابع أو تفريق.

ووجهه: أن التتابع صفة زائدة على الصوم فلا يجوز إثباتها بمجرد اللفظ؛ لأن إثباتها من غير أن يكون متناولاً لها يكون إثباتاً لها من غير دلالة، وإثبات ما لا دلالة عليه من جهة الشرع يكون باطلاً، ويجري في جواز التتابع والتفريق مجرى قضاء رمضان، فإنه يصوم فيه كما شاء من تتابع أو تفريق.

الحكم الثاني: أنه إذا نوى التتابع، ومتى نواه فإنه يصير اللفظ بالنية له حكم مخصوص، وينصرف بالنية من وجهٍ إلى وجه، وإذا كان اللفظ غير دالٍ على معنى عند إطلاقه، وكان محتملاً له صار مجازاً لاحتماله ذلك المعنى بالقصد والإرادة، وكان دالاً عليه بالقصد والإرادة،فاللفظ حقيقة في عدد العشرين التي هي عشرتان، ومجاز في تناوله للتتابع بالقصد، ومجاز بالنية فيما ذكرناه، ويصير كاللفظ المشترك كالقرء[1] والشفق، فإن اللفظ دال على أحد المعنيين بحقيقته؛ لكنه يكون دالاً على أحدهما على جهة التعيين بالنية. فإذا تقرر هذا، فقول القائل: عليَّ صوم عشرين يوماً، يحتمل التتابع ويحتمل التفريق، فإذا انضمت إليه النية صار كالمنطوق به في الوضوح والعمل عليه

(١) يقصد أن القرء يطلق حقيقة على الحيض والطهر، والشفق على الضوء في أول النهار وآخره. والله أعلم،

من جهة الشرع؛ لأن المجازات معمول عليها كالعمل على الحقائق، وأكثر الكلام في خطاب الله وخطاب رسوله مبني على المجاز، ولهذا فإن من أنكروا المجاز في خطاب الله وخطاب رسوله بعدوا عن إدراك البلاغة والفصاحة في التنزيل والسنة الشريفة.

المسألة الخامسة: قال الهادي في (الأحكام): لو قال: [عليَّ] صوم شهرٍ واحد، واعلم أنه لا يخلو حاله إما أن ينوي التتابع في نذره بالشهر أم لا؟

فإن نوى التتابع وجب عليه التتابع.

ووجهه: ما قررناه في مسألة من قال: عليه لله صوم عشرين يوماً.

وإن لم ينو التتابع فهل يلزمه التتابع أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: لزوم التتابع، وهذا هو رأي المؤيد بالله.

والحجة على هذا: هو أن الشهر عبارة عن ثلاثين يوماً على طريق التتابع والتوالي، فإطلاقه يقتضي التوالي في أيامه كما لو أضافه إلى شهر مخصوص نحو رجب أو المحرم.

ومن وجه آخر، وهو أن التتابع لا شك في لزومه له إذا نواه فهكذا يلزم وإن لم ينوه لأنه ذكر لفظاً يدل عليه وينبئ عنه، واللفظ أقوى من النية؛ لأن اللفظ قد يكون صريحاً وظاهراً بخلاف النية، فإنها لا صريح فيها ولا ظاهر.

المذهب الثاني: أنه غير لازم فيه التتابع، وهذا هو رأي الهادي، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أن الشهر عبارة عن ثلاثين يوماً، فإذا استوفى ثلاثين يوماً بالصيام فقد وفى نذره، والتتابع صفة زائدة على الصوم، لم يتناوله اللفظ ولا النية؛ فلهذا لم يكن به اعتبار.

والمختار: أنه لا دلالة فيه على وجوب التتابع، كما ذكره الهادي.

وحجته: ما ذكرناه له ولأبي حنيفة.

ونزيد هاهنا: وهو أن إيجاب التتابع فيما ذكرناه من هذه الصيغة إما أن يكون من جهة ظاهرها أو نصها، ولا دلالة في ظاهرها ولا في منصوصها على ما ذكروه من التتابع، أو من جهة النية، فقد فرضنا أنه لا نية هناك، أو من جهة العرف ولا عرف هناك يقضي بالتتابع، فلهذا قضينا بجواز الإتيان بالنذر سواء كان متتابعاً أو متفرقاً.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الشهر عبارة عن ثلاثين يوماً على جهة التتابع والتوالي، فإطلاقه يقتضي التوالي في أيامه كما لو أضافه إلى شهر مخصوص.

قلنا: إنه إذا كان معيناً فله أول وآخر ووسط، فلهذا اعتبر فيه التوالي والتتابع بخلاف [ما] إذا لم يعين، فإن المفهوم منه وجوب ثلاثين يوماً لا غير، فافترقا.

قالوا: التتابع لازم له إذا نواه، فهكذا إذا لم ينوه.

قلنا: إنه بالنية صار التتابع مراداً، كما لو أوجبه بصريح اللفظ؛ لأن النية لها تأثير في إيقاع اللفظ على وجه دون وجه، بخلاف ما إذا كان مطلقاً فلا دلالة على وجوب التتابع والتوالي.

المسألة السادسة: قال الهادي في (الأحكام): فإن قال: عليه صوم شهر كذا، وأضافه إلى شهر مخصوص معين، وجب عليه أن يصومه متتابعاً متجاوراً، خلا أنه إذا أفطر يوماً منه يجزيه قضاء يوم مكانه، وهذا هو رأي المؤيد بالله، وهو قول أبي حنيفة حكاه الكرخي عنه.

ووجه ذلك: هو أن ما أوجبه الإنسان على نفسه فرع على ما أوجبه الله تعالى ومشبه به، فإذا أوجب على نفسه صوم شهر معين وجب عليه صومه متتابعاً متجاوراً من طريق الزمان كصوم رمضان الذي أوجبه الله تعالى، فإن أفطر يوماً منه فإنه يجزيه قضاء يوم مكانه كما كان في رمضان من غير فرق بينهما، ولا خلاف فيما ذكرناه بين أئمة العترة وفقهاء الأمة.

والتفرقة بين التتابع من جهة الفعل وبين التجاور من طريق الزمان هو أن قطع التتابع من جهة الفعل يوجب الاستئناف كقطع التتابع في كفارة الظهار وكفارة القتل، وقطع التجاور في

الزمان يوجب القضاء كقطع التجاور في صوم رمضان، فما كان بطلان التتابع فيه يوجب الاستئناف فإنه يقال له تتابع من جهة الفعل لما كان موجباً للفعل كاملاً، وما كان موجباً للقضاء إذا بطل تتابعه فإنه يقال له التجاور من جهة الزمان، فإنه لما بطل تجاوره الزماني أوجب قضاءه، فقد ظهر لك الفرق بينهما بما ذكرناه.

المسألة السابعة: اتفق رأي الإمامين الهادي والمؤيد بالله على أن من قال: عليه لله أن يصوم شهراً كاملاً أو أسبوعاً أنه يجب عليه التتابع وإن لم ينو التتابع؛ لأن الهادي قال في (الأحكام): من قال: عليه لله أن يصوم أسبوعاً كاملاً لزمه التتابع، فقد أفاد وجوب التتابع بصريح لفظه، ودل على بطلان التتابع إذا لم يقل كاملاً بمفهومه، وهذا من مفهوم الصفة، وفائدته عدم الحكم لعدم الصفة.

وقال المؤيد بالله: من قال: عليه أن يصوم أسبوعاً كاملاً أو شهراً كاملاً، لزمه التتابع، ولو لم يكن ناوياً للتتابع، فقد تطابق مذهبهما على ما قلناه كما ترى، وهذا جيد، فإن الصفة بالكمال لا يجوز أن تذهب لغواً من غير فائدة، ولا فائدة لها إلا إيجاب التتابع بالتصريح بها، وبطلان وجوب التتابع في مفهومها وهذا هو المقصود، فقد صار ذكر الصفة مفيداً لإيجاب التتابع بصريحها، ومفيدة بطلان التتابع بمفهومها كما أوضحناه.

وذكر القاضي أبو مضر من أصحابنا أن قولنا أسبوع وشهر فيمن قال: عليه لله أن يصوم أسبوعاً أو شهراً، يجب فيهما التتابع من غير نية كما يجب مع النية، وأن ذكر صفة الكمال في الأسبوع والشهر لا يحتاج إليها؛ لأنها إذا ذكرت أفادت التتابع بصريحها وإن لم تكن هناك نية. وإذا لم يذكر أفاد التتابع فيهما من جهة العرف والعادة، فإذاً يكونان سواء، هذا محصول كلامه. وهذا فيه نظر من وجهين:

أما أولاً: فلأن ما ذكره يؤدي إلى أن يكون ذكر الصفة لغواً لا فائدة منه ولا جدوى له، ويؤدي إلى بطلان فائدتها في كتاب الله وسنة رسوله، ولم يقع التردد بين العلماء في إفادتها لما وضعت له من إفادة معانيها وإنما وقع التردد في مفهومها، وإذا كان الأمر كما قلنا وجب القضاء بإفادتها للتتابع

بذكرها، وبطلان التتابع مع عدم ذكرها وفاء بصريحها ومفهومها.

وأما ثانياً: فلأن القائل إذا قال: أكرم من الرجال العلماء وأعط من الرجال الفقراء، فلو أعطى من الرجال غير من وصف كان مخالفاً لما أُمِر به، وفي هذا دلالة على أن للصفة حظاً في الموافقة والمخالفة والصريح والمفهوم، فحصل من مجموع ما ذكرناه أنه لا معنى لكلامه، وأن التعويل على كلام الإمامين فيما ذكراه والله أعلم.

نعم... وقد ذكرنا في كتاب (العمدة) هذه المسألة، ونصرنا هنالك ما ذكره هذا القاضي من أن هذه اللفظة وهي ذكر الكمال غير مفسدة للتتابع، بحيث لولاها لما وجب، إذ قد وردت في كتاب الله تعالى غير مفيدة له، قال الله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾[البقرة: ١٩٦] مع أن العددين مفترقان، وكل واحدٍ منهما أيضاً لا يلزم فيه التتابع، ويقال: إقسم هذه المائة الدرهم في عشر نسوة أو عشرة رجال كاملة، ولا يفيد ذلك وجوب تواليهم في الدفع، فتكون فائدتها تأكيد استيفاء العدد، فأما وجوب التتابع في مسألتنا كما قال هذا القاضي فيؤخذ من دليل آخر وهو العرف، فإنه يقضي بالتوالي قال كاملة أو لم يقل، والله أعلم[(١)] .

المسألة الثامنة: واتفق رأي الإمامين الهادي والمؤيد بالله على أن كل من قال: عليه لله أن يصوم عشرين يوماً أو عشرة أيام أو خمسة أيام إلى غير ذلك من الأعداد المطلقة أنه لا يلزمه التتابع وجوباً إلا أن ينويه، وإنما وجب ذلك لأمرين:

أما أولاً: فلأن التتابع وصف زائد لابد له من دلالة إمَّا نيَّة من جهة الناذر وإما لفظ يدل عليه، وهاهنا فلا يوجد واحد من الأمرين، فلهذا حكمنا بالإجزاء من دون تتابع.

وأما ثانياً: فلأن الظاهر من هذه النذور إنما هو مطلق العدد، والعدد حاصل من غير تتابع، فإذا أتى بالعدة فقد وفى بها نذره، فلهذ كان خارجاً عن عهدة الأمر بالنذر بالعدد لا غير.

---

(١) هذه الفقرة من قوله: نعم...وقد ذكرنا، إلى ها هنا، ليست موجودة في المخطوطة التي بخط المؤلف وإنما في نسخة وهاس. ولعله أخذها من نسخة أخرى. والله أعلم.

قاعدة نذكرها على جهة الإجمال لما فصلناه من قبل:

اعلم أن الناذر في ما أوجبه على نفسه من هذه الصيامات المتعددة لا تخلو حاله إما أن ينوي التتابع أو لا ينويه، فإن نواه وجب عليه أن يؤديه متتابعاً كما نواه، فإن فرق نظرت فإن كان التفريق من غير عذر لزمه الإستئناف، وإن كان لعذر نظرت في حال العذر، فإن كان مما لا يرجى زواله وزال، لم يجب عليه الاستئناف، وإن كان مما يرجى زواله ثم زال فهل يجب الاستئناف أم لا؟ فعلى رأي المؤيد بالله الاستئناف واجب. وعلى رأي السيد أبي طالب وأبي العباس لا يجب. وإن لم ينو الناذر التتابع نظرت في حال النذر، فإن كان معيناً نحو أن ينذر بصيام رجب أو المحرم، وجب عليه التتابع، وإن كان النذر حاصلاً في الذمة، نحو أن ينذر عشرين يوماً أو أسبوعاً، لم يلزمه التتابع، وقد قررنا هذه المسائل بأدلتها، وذكرنا الخلاف فيها ولكنا أجملناها هاهنا ليحدث بها الناظر عهداً وتكون على بالٍ منه. وقد تم غرضنا من النذر بالصيامات، ونذكر على إثره ما لا يتم إلا بالصيام، وهو الإعتكاف.

القول في الإعتكاف

الإعتكاف في اللغة: هو أن يلزم الرجل نفسه شيئاً ويحبسها عليه، سواء كان مطيعاً بذلك أو عاصياً، قال الله تعالى: ﴿فَأَتَوۡاْ عَلَىٰ قَوۡمٖ يَعۡكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصۡنَامٖ لَّهُمۡۚ﴾[الأعراف: ١٣٨]، وقوله: ﴿مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِيٓ أَنتُمۡ لَهَا عَٰكِفُونَ﴾[الأنبياء: ٥٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ٱلَّذِي ظَلۡتَ عَلَيۡهِ عَاكِفٗاۖ﴾[طه: ٩٧]، ويقال فيه: عكف يعكف-بفتح الكاف في الماضي وكسرها وضمها في المستقبل- والضم فيه أكثر وأفصح.

قال العجاج[1]:

فهـــن يعكفـــن بـــه إذا حجـــا

عكـــف النبـــيط[2] يلعبـــون القنزجـــا

وأراد بالعكف فيما ذكر: الاستدارة، والقنزج -بالقاف والنون والزاي والجيم: على وزن جعفر-: لعبة للعجم يأخذ كل واحدٍ منهم بيد صاحبه، وقوله: حجا أي: أقام بالمكان، والعكوف مفيد للدوام والثبوت لغة كما ذكرنا.

وهو في الشرع: عبارة عن اللبث في المسجد على جهة القربة في وقت مخصوص، وقد صار لفظه منقولاً بالشرع إلى ما ذكرناه، كما نقل لفظ الصلاة والصيام. وهو عبادة مسنونة لا تجب إلا بالنذر؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ فِي ٱلۡمَسَٰجِدِۗ﴾[البقرة:١٨٧].

ويستحب الاعتكاف لما روى أبو سعيد الخدري عن الرسول ﷺ أنه قال: «من أراد أن يعتكف فليعتكف في العشر الأواخر من رمضان»[3]، فعلقه بالإرادة، فدل على استحبابه.

وروت عائشة أن الرسول ﷺ كان يعتكف في العشر الأواخر من رمضان حتى قبضه الله.

فإذا عرفت هذا، فلنذكر قواعده التي لا يكون اعتكافاً إلا بها، ثم نردفه بذكر أحكامه، ثم نذكر الأمور المبيحة للخروج من المسجد، فهذه فصول ثلاثة.

---

(١) عبد الله بن رؤبة بن لبيد بن صخر السعدي التميمي، أبو الشعثاء العجاج: راجز مجيد. من الشعراء. ولد في الجاهلية وقال الشعر فيها، ثم أسلم وعاش إلى أيام الوليد بن عبد الملك، فُلج وأقعد. وهو أول من رفع الرجز وشبهه بالقصيد، وكان لا يهجو. وهو والد رؤبة الراجز المشهور أيضاً. له ديوان في مجلدين. توفي نحو ٩٠هـ/ ٧٠٨م. إهـ (الأعلام)٤/ ٨٦.

(٢) قال في (المختار من صحاح اللغة): والنَّبَط-بفتحتين-، والنَّبيط: قوم ينزلون بالبطائح بين العراقين. والجمع: أنباط. إهـ. ص ٥١٠.

(٣) أورده في (الشفاء) عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً، إلاَّ أنه ليس في آخره «...من رمضان». إهـ. ١/ ٦٧٦.

الفصل الأول
في بيان قواعده التـي ينبنـي عليها

اعلم أن القواعد التي لا يكون اعتكافاً إلا بها هي: المُعْتَكِفُ، والمُعْتَكَفُ فيه -وهو المكان-، والنية، وكيفية الاعتكاف، فهذه قواعد أربع نذكر ما يتوجه في كل واحدة منها بمعونة الله.

القاعدة الأولى: في المعتكف نفسه.

ويشترط أن يكون مسلماً بالغاً عاقلاً طاهراً من الجنابة والحيض، ولا يشترط الذكورة ولا الحرية، فهذه شروط أربعة نذكر ما يتوجه فيها.

الشرط الأول: الإسلام، فلا يصح إلا من مسلم، فأما الكافر فلا يصح اعتكافه، أصلياً كان أو مرتداً؛ لأنه قربة وقد قال ﷺ: «لا قربة لكافر»، ولأنه عبادة فلا تصح من الكافر كالصلاة والصوم، فأما كفار التأويل نحو المشبهة والمجبرة عند من قال بإكفارهم، فإنه يصح من جهتهم الإعتكاف؛ لأنهم مسلمون مؤمنون بالله وبرسوله ومقرون بالشريعة ومصلون إلى القبلة، خلا أنهم اعتقدوا اعتقاداً يوجب اكفارهم، وسائر العبادات صحيحة من جهتهم، فأما من لا يقول بإكفارهم فهم من جملة أهل الإعتقادات الصحيحة لا يخرجهم من الدين إلا فعل كبير، فهم كغيرهم من سائر الملل الإسلامية.

الشرط الثاني: العقل، فلا يصح الاعتكاف من المجنون ولا من المبرسم ولا من المعتوه، وهؤلاء كلهم زائلو العقول؛ لأنها عبادة وقربة فلا تصح إلا ممن هو كامل العقل كالصلاة والصوم، فأما المصروع الذي يفيق أحياناً فيصح منه الإعتكاف في حال الإفاقة.

الشرط الثالث: البلوغ، وهل يصح الاعتكاف من الصبي المميز أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: المنع من اعتكافه، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة»، ومن جملتهم الصبي حتى يبلغ.

المذهب الثاني: الجواز إذا كان مميزاً، وهذا هو رأي الشافعي.

والحجة على هذا: ما ذكرناه من صحة صلاته في باب الصلاة فأغنى عن الإعادة.

والمختار: هو المنع، كما هو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنه غير كامل العقل فأشبه المجنون.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إذا كان مميزاً صح اعتكافه كما تصح صلاته.

قلنا: إنا لا نسلم صحة صلاته، وقد مضى تقرير الكلام فيه، وهو مبني على صحة إسلامه وقد قدمناه.

وأما السكران فلا يصح منه الإعتكاف؛ لأنه زائل العقل فأشبه المجنون، ويختلف زوال العقل، فربما كان بالفساد والتغير كالمجنون والمعتوه والمبرسم، فإن هؤلاء عقولهم فاسدة متغيرة بالتغطية كالمغمى عليه، وتارة يكون بالغمرة كالسكران ومن شرب البنج، ولهذا فإنه يزول بالإصحاء من الخمر وبشرب دواء آخر يزيل غمرة البنج.

واختلفت أقوال الشافعي في الردة والسكر بالخمر.

قال الشيخ أبو حامد الغزالي: أما الردة والسكر فإذا قارنا ابتداء الاعتكاف، منعا الصحة لتعذر النية، وإذا كانا طارئين، فحكى عن الشافعي أقوالاً ثلاثة:

أحدها: أنهما لا يفسدان الإعتكاف مع الطروء.

وثانيها: أنهما يفسدانه جميعاً.

وثالثها: أن الأصح أنه يفسد بالردة لفوات شرط العبادة، ولا يفسد بالسكر كما لا يفسد بالنوم والإغماء.

والمختار على رأي أئمة العترة: أن الردة والسكر يفسدان الإعتكاف في حال الابتداء وفي حال الطروء؛ لأنهما إذا وقعا في حال الابتداء فإنهما مانعان باتفاق، وإن طرأت الردة منعت الاعتكاف؛ لأنه عبادة فلا تصح من كافر لفقد القربة كما مر بيانه، وإن كان السكر طارئاً فهو مانع لأنه يفطر بالشرب، والصوم من شرط الاعتكاف على ما نوضحه بعد هذا بمعونة الله تعالى.

الشرط الرابع: الطهارة من الحيض والجنابة، فإن كان الحيض في الابتداء فهو مانع من الاعتكاف؛ لأن من شرطه اللبث في المسجد، والحيض مانع من دخول المسجد، وإن كان الحيض طارئاً فهو قاطع للإعتكاف، ويلزمها الخروج من المسجد حتى تطهر وترجع إلى معتكفها، وأما الجنابة فإن كان الرجل جنباً في الابتداء اغتسل ونوى الاعتكاف، وإن كان طارئاً عن احتلام بادر إلى الخروج للاغتسال ثم يعود، ويكون خروجه للإغتسال كخروجه للوضوء وقضاء الحاجة.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: ولا يجوز للمرأة أن تعتكف من غير إذن زوجها؛ لأن الاستمتاع بها في كل وقت ملك لزوجها، فلا يجوز تفويته من غير رضاه وإذنه فإن كان لا زوج لها نظرت في حالها، فإن كانت شابة بحيث يرغب الرجال إليها، كره لها الإعتكاف، عند أئمة العترة والفقهاء، لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «صلاة المرأة في بيتها خير لها من صلاتها في المسجد، وصلاتها في مخدعها خير لها من صلاتها في حجرتها» [1]. ولأن وقوفهن في المساجد من دواعي الفتن وتحريك الدواعي إلى الفجور والرغبة في إتيان الفاحشة فلهذا كان مكروهاً، والمخدع -بضم الميم وكسرها-: الخزانة، حكاها ابن السكيت[2] عن الفراء. وإن كانت عجوزاً لا رغبة للرجال فيها جاز لها

(١) تقدم بمعناه في كتاب الصلاة.

(٢) يعقوب بن إسحاق، أبو يوسف ابن السكّيت، إمام في اللغة والأدب، أصله من خوزستان [بين البصرة وفارس]. تعلم ببغداد واتصل بالمتوكل العباسي فعهد إليه بتأديب أولاده وجعله في عداد ندمائه ثم قتله لسبب مجهول. قيل: سأله عن ابنيه المعتز والمؤيد، أهما أحب إليه أم =

حضور المساجد والإعتكاف، لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله»، ولأن ذلك لا يدعو إلى الإفتتان بها.

وتتعلق باعتكاف المرأة أحكام ثلاثة نذكرها:

الحكم الأول: وإن أذن الزوج لزوجته بالدخول في الإعتكاف تطوعاً، فهل يجوز له منعها عن المضي فيه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: المنع عن الرجوع فيما أذن فيه، وهذا هو الظاهر من المذهب لأئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة ومالك.

والحجة على هذا: هو أنه إذا أذن فقد أسقط حقه من الاستمتاع فلا يجوز له الرجوع فيما أذن فيه.

المذهب الثاني: جواز الرجوع فيما أذن فيه، وهذا هو المحكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن كل من ملك منع غيره من الإعتكاف، فإذا أذن له فيه وكان تطوعاً كان له منعه منه، كما لو لم يشرع فيه.

والمختار: أن الإعتكاف إذا كان تطوعاً من جهة المرأة، جاز للزوج الرجوع عن الإذن؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه أذن لزوجاته عائشة وحفصة وزينب بنت جحش في الإعتكاف، ثم منعهن عن ذلك بعد أن دخلن فيه، فدل ذلك على الجواز.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الزوج قد أسقط حقه من الاستمتاع فلا يجوز له الرجوع فيما أسقطه.

الحسن والحسين؟ فقال ابن السكيت: والله إن قنبراً خادم علي خير منك ومن ابنيك. فأمر الأتراك فداسوا بطنه أو سلوا لسانه وحمل إلى داره فمات ببغداد. من كتبه (إصلاح المنطق) و(الألفاظ) و(الأضداد) و(القلب والإبدال) و(الأجناس) و(سرقات الشعراء) و(الأمثال). وله شروح لدواوين عدد من الشعراء: عروة بن الورد وقيس بن الخطيم وأبي نواس والأعشى وزهير وعمر بن أبي ربيعة والمعلقات. وله (غريب القرآن) و(النبات والشجر) و(النوادر) و(الوحوش) و(معاني الشعر) صغير وكبير. إهـ. بتصرف من (الأعلام) ٨/ ١٩٥.

قلنا: القياس الذي ذكرتموه دال على المنع[1]، والخبر الذي ذكرناه دال على الجواز، ولا شك أن العمل على الخبر أولى من العمل على القياس؛ لأن الشرط في صحة العمل على القياس أن لا يكون معارضاً للخبر، فلهذا كان التعويل على الخبر أولى.

الحكم الثاني: وإن أذن الزوج لزوجته في اعتكاف واجبٍ بالنذر فدخلت فيه، فهل يجوز له إخراجها عنه أم لا؟ فيه تردد.

والمختار: أنه لا يجوز له إخراجها عنه، وهو محكي عن أبي حنيفة ومالك، وهو مروي عن الشافعي.

ووجهه: قوله ﷺ: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» ولا شك أن إخراجها عما نذرته إخراج لها عن تأدية واجب، فلهذا لم يكن جائزاً، ويؤيد ذلك أنه قد صح اعتكافها بإذنه في عبادة واجبة فلا يجوز ابطال العبادة الواجبة بعد صحتها بالإذن، فلو جوزنا له إخراجها عنها لكان في ذلك ابطال للعمل، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾[محمد:٣٣].

الحكم الثالث: ولا يصح اعتكاف المرأة إلا في المسجد؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾[البقرة:١٨٧] فخص الاعتكاف بالمسجد، فدل ذلك على أنه لا يجوز إلا فيه، فإن اعتكفت المرأة في مسجد بيتها وهو الذي جعلته لها مصلى في بيتها، فهل يصح اعتكافها فيه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: المنع من ذلك، وهذا هو رأي أئمة العترة، وهو قول الشافعي في الجديد، حكاه ابن الصباغ في (الشامل).

والحجة على هذا: هو أنه موضع يجوز للجنب دخوله واللبث فيه، فلم يصح الاعتكاف فيه كالصحراء.

المذهب الثاني: جواز ذلك، وهذا هو رأي أبي حنيفة، وهو قول الشافعي في القديم.

والحجة على هذا: هو أنه موضع قضاء صلاتها فكان موضعاً لاعتكافها، دليله: المسجد

(١) في الأصل: دال على الجواز، والصواب: على المنع.

في حق الرجل.

والمختار: هو المنع من الاعتكاف فيه، كما هو رأي أئمة العترة.

وحجتهم عليه ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الاعتكاف إنما يجوز في المساجد، وما هذا حاله فليس مسجداً لعدم الاشتراك من المسلمين فيه، فأشبه الحجرة من الدار ومنازلها.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إنه موضع قضاء صلاتها، فكان موضعاً لاعتكافها،كالمسجد في حق الرجل.

قلنا: المعنى في الأصل: هو أن المسجد موضع للاعتكاف لاشتراك المسلمين فيه، بخلاف مصلاها فليس موضعاً مشتركاً، فافترقا.

الفرع الثاني: ولا يجوز للعبد أن يعتكف من غير إذن سيده؛ لأن منافعه ملك لمولاه، فلا يجوز تفويتها عليه من غير إذنه، وتتعلق به أحكام:

الحكم الأول: أن العبد إن اعتكف بإذن سيده وكان الاعتكاف تطوعاً، فهل يجوز للسيد إخراجه منه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: جواز إخراجه منه، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة والشافعي.

والحجة على هذا: هو أن من ملك منع غيره من الاعتكاف فإذا أذن له في الشروع وكان تطوعاً، كان له منعه منه كما لو لم يشرع فيه.

المذهب الثاني: المنع من إخراجه منه، وهذا هو رأي مالك.

والحجة على هذا: هو أنه بالإذن قد أسقط حقه كما لو كان الاعتكاف واجباً.

والمختار: جواز الرجوع، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنها منافع ملكت، فإذا أذن بالتطوع جاز الرجوع في الإذن كالزوجة، والظاهر من المذهب هو التفرقة بين العبد والزوجة، فإنهم قالوا بجواز الرجوع فيما أذن فيه من تطوع الاعتكاف في حق العبد دون الزوجة، وذكروا أن التفرقة بينهما من وجهين:

أما أولاً: فلأن منافع بضع المرأة باقية على ملكها، ولهذا فإنها لو وطئت بشبهة كان المهر لها، بخلاف العبد فإن منافعه ملك للسيد، ولهذا فإن الأمة لو وطئت بشبهة كان المهر للسيد.

وأما ثانياً: فإنه لو مَلَّك زوجته عيناً من الأعيان لم يكن له الرجوع فيها، بخلاف ما لو مَلَّك الأمة عيناً فإن العبد لا يملكها، فلما كان الأمر هكذا كان له الرجوع فيما أذن من الاعتكاف تطوعاً في حق الأمة دون الزوجة فافترقا، لكن **المختار** جواز الرجوع في حق الزوجة؛ لحديث أزواج الرسول الذي حكيناه، وقد مر فلا نعيده.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إذا أذن السيد فقد أسقط حقه فلا وجه لرجوعه.

قلنا: القياس ما ذكرتم من المنع عن الرجوع لكونه قد أسقط حقه، لكنا تركنا القياس لما رويناه من الخبر في زوجات الرسول، فافترقا.

الحكم الثاني: إذا أذن السيد للعبد والأمة بإيجاب الاعتكاف بالنذر، فهل يجوز له الرجوع أم لا؟ فيه تردد.

والمختار: أنه بعد الإذن للعبد في الواجب لا وجه لإخراجه عنه.

ووجهه: هو أنه لا يجوز له إبطال عبادته الواجبة بعد صحتها بالإذن، فلو سوغنا للسيد ذلك لبطل ما كان فعله، وذلك لا يجوز كما نقوله في الصلاة المفروضة.

الحكم الثالث: في المدبر والمدبرة وأم الولد، وحكمهما حكم العبد القن فيما ذكرناه، فلا وجه لتكرير الكلام فيهما.

وأما المكاتب فهل يجوز له أن يعتكف من غير إذن سيده أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: جواز ذلك، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن منافعه غير مملوكة للسيد، فجاز له الاعتكاف من غير إذن السيد كالحر.

المذهب الثاني: المنع من ذلك، وهذا هو رأي أبي حنيفة، ومحكي عن أهل خراسان من أصحاب الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن الواجب أن يكتسب مال الكتابة ويحصل نجومها، وهذا يبطل بالاعتكاف، فلهذا كان ممنوعاً.

والمختار: هو الجواز من غير إذن السيد، كما هو رأي أئمة العترة والشافعي.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنه قد صار بعقد الكتابة مطلقاً مخلَّى سائراً إلى الحرية بأداء مال الكتابة، واعتكافه لا يمنعه من ذلك كما لا يمنعه من الصلاة المفروضة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الواجب عليه أداء مال الكتابة، والاعتكاف يمنعه عن ذلك.

قلنا: هذا لا وجه له، فإنه قد صار مالكاً لنفسه بعقد الكتابة فله أن يفعل ما شاء، ولأنه قد ملك سائر التصرفات، فجاز له الاعتكاف لأنه من جملتها، كالحر.

الفرع الثالث: وهل يجوز للرجل أن يعتكف في مصلى بيته أم لا؟ فيه تردد.

والمختار: أنه ممنوع عند أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو أنا سنقرر أنه لا يجوز الاعتكاف إلا في المساجد، وما هذا حاله فليس مسجداً؛ لأنه يجوز دخول الجنب إليه، فإذا بطل كونه مسجداً بطل الاعتكاف فيه.

وحكي عن الشافعي: أنه يجوز للرجل الاعتكاف في مصلاه في بيته، وهذه الرواية حكاها

صاحب (الإبانة) وليس معمولاً عليها، وإنما المعمول عليه عند أصحابه أهل بغداد وأهل خراسان ما حققناه من المنع عن ذلك، كما هو رأي أئمة العترة والحنفية.

نعم.. أما إذا جعل الرجل أو المرأة في دارهما مسجداً وفتحا بابه إلى سكة أو شارع جاز الاعتكاف فيه لهما ولغيرهما؛ لأنه قد صار من جملة المساجد، ولهذا فإنه لا يجوز للجنب والحائض والنفساء دخوله كسائر المساجد.

القاعدة الثانية: المعتكف فيه.

فنقول: اختلف العلماء في البقعة التي يصح فيها الاعتكاف على أقوال ستة:

فالقول الأول: أنه يصح الاعتكاف في كل مسجد تقام فيه الصلاة جماعة ووحدانا ولا فصل بين مسجد ومسجد، وهذا هو رأي أئمة العترة القاسم والهادي والناصر والمؤيد بالله، وهو رأي الشافعي في الجديد.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ﴾[البقرة:١٨٧]، فعم جميع المساجد ولم يخص شيئاً منها، وفي هذا دلالة على صلاحيتها للاعتكاف أجمع.

القول الثاني: رواية رواها أصحاب الشافعي وحماد عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه: أنه لا يصح الاعتكاف إلا في المسجد الحرام لا غير. وهذه الرواية لم يحكها أئمة العترة عنه ولا أحد من فقهاء المذهب، فالله أعلم بصحة هذه الرواية، والفقهاء مصدقون فيما نقلوه، ولعل له رواية غير ما نقله أصحابنا عنه.

القول الثالث: محكي عن عطاء: أنه لا يصح الاعتكاف إلا في المسجد الحرام ومسجد المدينة؛ لأنهما مختصان بالفضل من سائر المساجد.

القول الرابع: أنه لا يصح الاعتكاف إلا في المسجد الحرام ومسجد المدينة والمسجد الأقصى، وهذا شيء يحكى عن حذيفة؛ لأن هذه المساجد مخصوصة بالفضل؛ لقوله ﷺ: «لا تشد الرحال

إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدي هذا»[1].

القول الخامس: أنه لا يجوز الا عتكاف إلا في مسجد تقام فيه الجمعة، وهذا هو رأي الزهري وقول الشافعي في القديم، حكاه أبو حامد الإسفرائيني من أصحابه عنه.

القول السادس: أنه لا يصح الاعتكاف إلا في مسجد تقام فيه الجماعة، وهذا هو رأي أبي حنيفة ومحكي عن أحمد بن حنبل. فهذه أقاويل العلماء كما ترى في المكان الذي يصح فيه الاعتكاف.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة ومن تابعهم من تعميم صحة الاعتكاف في جميع المساجد التي صارت مسبلة للصلاة، لا تختص مسجداً دون مسجد.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنها مساجد بنيت للصلاة فجاز فيها الاعتكاف كالمساجد التي وقع عليها الاتفاق من هذه الأقاويل.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

واعلم أن ما ذكروه من تخصيص الاعتكاف في هذه المساجد لا دلالة عليه من جهة الشرع، وتعويلهم على فضلها لا ننكره، واختصاصها بالفضل لا يبطل الإجزاء في غيرها لمن أراد الاعتكاف.

ومن وجه آخر: وهو أن الاعتكاف من جملة القرب والفضائل والسنن لما فيه من الصيام وحبس نفسه لله في أفضل البقاع وهي المساجد، واشتغاله في أثناء الاعتكاف بالذكر والصلاة وأنواع العبادات، وإذا قصرناه على هذه المساجد أدى إلى تعذره على أكثر الخلق في المشارق والمغارب.

ومن وجه ثالث: وهو أن من حق ما كان مندوباً إليه ومستحباً ألا يضيق طريق تحصيله

---

(١) جاء في (بلوغ المرام) عن أبي سعيد الخدري، وقال: متفق عليه. إهـ ص٢٥٦.

ولا يكون متعذراً ليرغب فيه كل أحد، وإذا قصرناه على هذه المساجد كان متعذراً على أكثر الخلق، فإذاً لا وجه لما ذكروه من قصر الاعتكاف على هذه المساجد المخصوصة.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: وإن نذر الاعتكاف في المسجد الحرام، تعين النذر، ولا يسقط النذر بالاعتكاف في غيره من المساجد؛ لما روي عن عمر أنه قال للرسول ﷺ: إني نذرت أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام في الجاهلية، فقال له ﷺ: «أوف بنذرك»[1]. ولأنه مختص بوقوع النسك فيه وهو الطواف فلأجل هذا تعين الاعتكاف فيه دون غيره.

فإذا تقرر هذا فبأي شيء يكون سقوط هذا النذر عن ذمة الناذر؟.

والذي يأتي على ظاهر المذهب: أنه لا يجزيه إلا بالاعتكاف في بيت الكعبة، أو في بعض الحجر الخارج من الكعبة؛ لأنه الآن معلوم بأعلام ظاهرة لا تخفى على أحد لأنه من جملة الكعبة، فلهذا جاز الاعتكاف فيه.

ووجه ذلك: هو أن الظاهر من إطلاق المسجد الحرام هو ما ذكرناه فلا يجزيه إلا بما ذكرناه، ولا يجزيه الاعتكاف في مسجد مكة؛ لقوله تعالى: ﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَـٰمًا لِّلنَّاسِ﴾[المائدة: ٩٧]. فالظاهر من إطلاق المسجد الحرام هو ما ذكرناه، فلا يجوز مخالفة النذر فيه من غير عذر.

وإن نذر الاعتكاف في المسجد الأقصى أو مسجد المدينة فأراد الاعتكاف عن هذا النذر في المسجد الحرام صح ذلك؛ لأنه أفضل منهما؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه جاءه رجل فقال: يا رسول الله، إني نذرت أن أصلي ركعتين في مسجد بيت المقدس، فقال له: «صل هاهنا». حتى كرر ذلك مراراً، فقال له بعد ذلك: «شأنك»[2]. فأمره أولاً بما يجزيه ويخلصه عن النذر.

وإن نذر أن يعتكف في بيت المقدس فاعتكف في مسجد المدينة أجزأه عن نذره؛ لما روي عن

(١) هذا الحديث في المصدر السالف. قال ابن حجر: متفق عليه، وزاد البخاري في رواية: «..فاعتكف ليلة».

(٢) وهو في ذات المصدر عن جابر: أن رجلاً قال يوم الفتح: يارسول الله إني نذرت إن فتح الله عليك مكة أن أصلي في بيت المقدس، فقال ﷺ: «صل هاهنا»، فسأله، فقال: «صل هاهنا» فسأله، فقال: «فشأنك إذاً». رواه أحمد وأبو داود، وصححه الحاكم.

الرسول ﷺ أنه قال: «صلاة في مسجدي هذا تعدل ألف صلاة في غيره من المساجد إلا المسجد الحرام، وصلاة في المسجد الحرام تعدل مائة ألف صلاة في غيره من المساجد»(1).

فدل ذلك على أن مسجد المدينة أفضل من مسجد بيت المقدس لما ذكرناه.

وإن نذر الاعتكاف في مسجد المدينة ومسجد بيت المقدس فهل يجوز أن يؤديه في غيرهما من المساجد أم لا؟ فيه تردد.

والمختار: أنه لا يجزيه النذر إلا بأدائه في هذين المسجدين؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام ومسجدي هذا والمسجد الأقصى». فخص هذه المساجد، فدل ذلك على فضلها على غيرها من المساجد، وهو قول الشافعي في الجديد، وقال في القديم: يجوز أداء النذر في غيرهما من المساجد؛ لأنهما مسجدان لا يقصد إليهما بالنسك فلم يتعين النذر فيهما كغيرهما من المساجد.

فحصل من مجموع ما ذكرناه: حصول الأفضلية في المسجد الحرام على غيره من المساجد كلها، وبعده في الفضل مسجد الرسول ﷺ، وبعده مسجد بيت المقدس كما أشرنا.

الفرع الثاني: وإن أوجب على نفسه الاعتكاف مطلقاً من غير تعيين لمسجد على مسجد فدخل مسجداً ثم خرج منه إلى مسجد آخر نظرت، فإن كان خروجه من عذر نحو انهدام المسجد أو خوفاً من لص أو حية تلسعه أو وحشة فيه لبعده، جاز ذلك؛ لأنه لا مزية لبعضها على بعض في الفضل، كما قال تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلْمَسَـٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا﴾[الجن: ١٨].

وإن كان انتقاله إلى مسجد آخر من غير عذر، فهل يفسد الاعتكاف أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: الحكم بالفساد، وهذا هو رأي أبي حنيفة؛ لأنه خرج من معتكفه فأشبه ما لو خرج من غير عذر.

وثانيهما: أنه لا يفسد، وهذا هو المحكي عن الشافعي وأبي يوسف، وهذا هو الذي يأتي على

(١) تقدم في الصلاة.

ظاهر المذهب؛ لأن المساجد كلها مستوية في الإجزاء للاعتكاف فأشبه ما لو انتقل من زاوية إلى زاوية من المسجد.

وإن عين بعض المساجد لاعتكافه ثم خرج منه من غير عذر فهل يفسد اعتكافه أم لا؟ فيه احتمالان نذكرهما:

الاحتمال الأول: الحكم بالصحة.

ووجهه: أن المساجد كلها مستوية الأقدام في الفضل، فلا فضل لبعضها على بعض، وتعيينه لبعض المساجد لا معنى له، كما لو عين زاوية من زوايا المسجد، فهكذا هاهنا من غير فرق.

الاحتمال الثاني: أن يفسد الاعتكاف، وهذا هو الذي ذكره القاضي أبو مضر للمذهب.

ووجهه: أنه يصير كأنه خرج من غير عذر، فلهذا بطل اعتكافه.

والمختار للمذهب: هو الأول؛ لأن العبادة ظاهرها الصحة فلا يجوز أن نقدم على فسادها إلا بدليل ولا دليل هاهنا، ولأن فيما قالوه إبطالاً للعمل، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾[محمد:٣٣].

الفرع الثالث: وإن نذر أن يعتكف في البيت الحرام فاعتكف على سطحه، أجزأه، وهكذا لو نذر أن يعتكف في مسجد المدينة أو في المسجد الأقصى -وهو بيت المقدس-، فاعتكف على سطوح هذه المساجد، أجزأه، وهكذا القول في غيرها من المساجد يكون حكمها ما ذكرناه في الإجزاء؛ لأن السطح حرمته حرمة المسجد لأنه بعضه، ولهذا فإنه لو صلى على سطوح هذه المساجد كلها أجزأه، وهكذا لو اعتكف فيها أجزأه.

دقيقة: اعلم أن العبادات بالإضافة إلى اشتراط الزمان والمكان فيها واقعة على أوجه أربعة:

أولها: ما يكون للزمان والمكان مدخل فيها ويشترط في إجزائها، وهذا نحو الصلاة فإنها مخصوصة بأوقات مخصوصة وأمكنة مخصوصة لها مدخل في صحتها، فإذا نذر أن يصلي في مكان مخصوص أو زمان مخصوص، وجب ذلك لما كان لها مدخل فيها.

وثانيها: أن يكون للزمان مدخل دون المكان، وهذا نحو الصوم فإنه لا مدخل للمكان فيه، فإذا نذر أن يصوم في زمان مخصوص، وجب التزامه ولم يجز تقديمه عليه بخلاف المكان فلا عبرة به.

وثالثها: أن لا يكون للزمان ولا للمكان مدخل فيه، وهذا نحو الصدقة، فإنه لا اعتبار فيها لزمان ولا لمكان، وإنما القصد هو التمكين والإعطاء للمتصدق عليه.

ورابعها: أن يكون لها مدخل في الزمان والمكان، لكن الزمان تابع وليس مقصوداً، وهذا نحو الاعتكاف فإنه لابد فيه من اعتبار المكان وهو المساجد، ولا يعتبر الزمان إلا من جهة الصوم، فصار الزمان تابعاً كما ترى،وليس مقصوداً.

القاعدة الثالثة: النية.

ولا يصح الاعتكاف إلا بالنية؛ لقوله ﷺ: «الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى». ولأنه عبادة محضة فافتقر إلى النية كالصلاة. والنية في الاعتكاف تكون على وجهين:

أحدهما: أن ينوي بقلبه يوماً بعينه وإن لفظه بلسانه جاز، وعلى هذا يكون نفلاً لا مدخل للوجوب فيه؛ لأنه لم يوجبه على نفسه فيكون واجباً وإنما أراد القربة لا غير، كما لو صلى ركعتين ولم يقصد بهما الإيجاب.

وثانيهما: أن يوجبه على نفسه بأن يقول: لله عليَّ أن أعتكف يوماً بعينه أو شهراً أو يوماً من الأيام فله ما نواه؛ لقوله ﷺ: «الأعمال بالنيات وإنما لامرئ ما نوى»، فالاعتكاف لا يخلو عن هذين الوجهين: الوجوب والنفل، فإن أراد النفل كان بالقلب، وإن أراد الإيجاب فلابد فيه من القول الدال على الإلزام والوجوب كما قدمناه من قبل.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: اعلم أن الأيام إذا ذكرت على الإطلاق من غير نية، والليالي إذا ذكرت على

الإطلاق، فإن كل واحدٍ من الزمانين يدخل في الآخر، فإذا قال: عليَّ لله أن أعتكف ثلاثة أيام. دخلت فيها الليالي، وهكذا إذا قال: عليَّ لله أن أعتكف ثلاث ليال. دخلت فيها الأيام، فكل واحدٍ من الأيام والليالي إذا ذكر اندرج تحته الآخر عند الإطلاق من غير نية، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾[آل عمران: ٤١]، وقال في آية أخرى: ﴿ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾[مريم: ١٠]. والقصة واحدة، فدل ذلك على أن ذكر أحدهما مطلقاً من غير نية يدخل فيه الآخر.

قال السيد أبو طالب: وعلى هذا إذا قال: عليه لله أن يعتكف يومين أو ليلتين، ففيما يلزمه مذهبان:

المذهب الأول: أنه إذا قال: عليه لله أن يعتكف يومين لزمه أن يعتكف يومين وليلتين، وإذا قال: عليه لله أن يعتكف ليلتين لزمه أن يعتكف ليلتين ويومين، وهذا هو رأي الناصر ومحكي عن أبي حنيفة ومحمد.

والحجة على هذا: هو ما ذكرناه أن عند الإطلاق للفظ الأيام والليالي فإنه يجب دخول أحدهما في الآخر عند الإطلاق.

المذهب الثاني: أنه يلزمه عند إطلاق اليوم أو الليلتين اعتكاف يومين بليلة واسطة بينهما في المسألتين جميعاً، وهذا هو رأي أبي يوسف.

والحجة على هذا: هو أن الأصل في الاعتكاف إنما هو في الأيام؛ لما كان الصيام شرطاً فيه، والليالي إنما تكون داخلة في الأيام على جهة التبع، وإذا كان الأمر كما قلناه فأقل ما يكون التوسط والتبعية في ليلة واحدة في اليومين والليلتين.

والمختار: هو ما حققناه من أن إطلاق أحد اللفظين يدخل فيه الآخر، فلا وجه لإبطال هذا الظاهر من غير دلالة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الليالي إنما تدخل في الاعتكاف على جهة التبع للأيام، وأقل ما يكون التبع بليلة واحدة، فلهذا أوجبنا التوسط بليلة واحدة.

قلنا: إطلاق الأيام صالح لدخول الليالي، وإطلاق الليالي صالح لدخول الأيام إذا لم تكن هناك نية بغير هذا الإطلاق بالدليل الذي ذكرناه إلى خصوصية الليلة من غير دلالة.

الفرع الثاني: قال المؤيد بالله: وإن قال: عليه لله أن يعتكف شهراً، فإن نوى التتابع فيه وجب عليه التتابع لأجل النية؛ لقوله ﷺ: «الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى»، فإن فرق من غير عذر، لزمته الإعادة حتى يؤديه على الوجه الذي أوجبه، وإن فرق لعذر فقد مضى تقريره.

وإن لم ينو التتابع، فهل يلزمه التتابع أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: لزوم التتابع له وإن لم ينوه، وهذا هو رأي المؤيد بالله، والصحيح من مذهب الهادي، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أن الشهر عبارة عن ثلاثين يوماً بلياليها على جهة التتابع والتوالي، فلهذا وجب أن يكون اللفظ مستغرقاً لهما بطريق الصلاحية.

ويؤيد ما ذكرناه ويوضحه: أنه لو حلف ألا يكلم زيداً شهراً كان ذلك على الليل والنهار؛ لأنا قد قررنا أن إطلاق الأيام يتناول بعددها الليالي، فهكذا حال الشهر وجب أن يكون متناولاً للأيام والليالي.

الحجة الثانية: من جهة القياس، وهو أنه معنى يتناول الليل والنهار، فإذا علق بمدة مطلقة اقتضى التتابع والتوالي قياساً على اليمين.

المذهب الثاني: التخيير بين التتابع والتفريق، وهذا هو المحكي عن الشافعي وزفر.

والحجة على هذا: هو أن المفهوم من صريح اللفظ هو الإتيان بهذه العدة وهي ثلاثون يوماً، فما هذا حاله لا مرية فيه، فأما كونه متتابعاً أو متفرقاً فليس في ظاهر اللفظ ولا في مفهومه ما يدل عليه، فلهذا قلنا بجواز التخيير بين التتابع والتفريق في النذر بالاعتكاف في الشهر.

والمختار: هو جواز التفريق والجمع في إيجاب اعتكاف الشهر لأمرين:

أما أولاً: فلقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، فإذا جاز التفريق والجمع في قضاء رمضان،

جاز التفريق والجمع في إيجاب الشهر من غير فرق بينهما، والجامع بينهما أن كل واحدٍ منهما إيجاب صوم، فلهذا لم يكن الجمع والتتابع فيه واجباً، دليله: قضاء رمضان.

وأما ثانياً: فلأن التتابع والتوالي صفتان زائدتان على مطلق العدد، وليسا مفهومين من ظاهر اللفظ ولا من صريحه ولا من مفهومه، فلهذا قضينا بجواز التفريق والتتابع من غير إيجاب للتوالي والتتابع.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الشهر عبارة عن ثلاثين يوماً بلياليها على جهة التتابع والتوالي، فلهذا وجب التوالي فيه والتتابع.

قلنا: لا ننكر أن الشهر عبارة عن ثلاثين يوماً، ولكنا لا نسلم أن التتابع والتوالي مفهوم، بل يحتاج إلى دلالة خارجة غير العدد.

قالوا: لو حلف أن لا يكلم زيداً شهراً كان ذلك على سبيل التوالي والتتابع، فهكذا ما نحن فيه.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلا نسلم التوالي في اليمين والتتابع، بل يجوز التفريق.

وأما ثانياً: فالفرق ظاهر، فإن المرجع بالأيمان إلى العرف بخلاف غيرها فلا يلزم في الاعتكاف ما يلزم في الأيمان، فافترقا.

الفرع الثالث: قال السيد أبو طالب: ومن نذر اعتكاف عشرين ليلة دخلت الأيام فيها، كما إذا قال: عشرين يوماً. دخلت فيها الليالي لما بيناه من الدليل على ذلك، فإن استثنى الأيام بنيته لم يصح ذلك؛ لأن الليالي لا يصح إفرادها بالاعتكاف لأجل أن الاعتكاف لا يصح إلا بالصوم، والليل ليس محلاً للصوم، كما صح استثناء الليالي من الأيام بنيته من جهة أن القصد يجعل العبارة التي تستثنى عبارة عن أحدهما، وبها يصير العام خاصاً، فيصير المستثنى في حكم المنطوق المصرح.

وذكر أبو الحسن الكرخي من أصحاب أبي حنيفة أنه إذا قال: لله عليَّ أن أعتكف ثلاثين يوماً،

وقال: نويت الأيام دون الليالي. فهو كما نوى، وإن قال: نويت الليل دون النهار، لم تعمل النية ولزمه الليل والنهار. وإن قال: عليَّ اعتكاف ثلاثين ليلة، وقال: نويت الليل، لم يلزمه شيء إذا نوى ما لفظ به، عملت نيته. وإن نوى ما يمنع اللفظ، لم تعمل نيته، وهذا خلاف ما أشار إليه السيد أبو طالب.

واعلم أنه لا خلاف بين أئمة العترة والحنفية في أمرين:

الأمر الأول منهما: أن الأيام داخلة في الليالي عند إطلاقها، وأن الليالي داخلة في الأيام عند إطلاقها، فإذا أطلق أحدهما دخل الثاني كما مر تقريره.

الأمر الثاني: أنه إذا أطلق الأيام بإيجاب الاعتكاف وأخرج الليالي بنية أنها خارجة، ولكن الخلاف إذا قال: عليَّ لله اعتكاف ثلاثين ليلة؛ واستثنى الأيام، فعلى كلام أبي طالب: لا يلزمه شيء ويلغو نذره ويبطل؛ لأن الليالي وحدها غير صالحة للاعتكاف لأنه مشروط بالصوم ولا صوم في الليل، وعلى رأي الكرخي وأصحابه الحنفية: يلزمه الليل والنهار. وإن قال عليه اعتكاف ثلاثين ليلة، وقال: نويت الليلة؛ لم يلزمه شيء.

الفرع الرابع: واعلم أن منشأ الخلاف بيننا وبين الحنفية إنما حصل من جهة النية، فعندنا يصح الاستثناء؛ لأن حكم النية آكد من حكم اللفظ، وعند الحنفية: حكم اللفظ آكد من حكمها؛ وتدل على ما قلناه حجتان:

الحجة الأولى: قوله ﷺ: «الأعمال بالنيات»، وظاهر هذا الخبر دال على أنه لا حكم للأعمال إلا بالنية، فكأنه قال: لا عمل إلا بالنية، وفي حديث آخر: «إنما الأعمال بالنيات»، فأتى بإنما وهي دليل الحصر، ومعناه: أن الأعمال منحصرة على النية.

وقوله ﷺ: «نية المؤمن خير من عمله، ونية الفاسق شر من عمله»، فظاهر هذا الخبر دال على أن النيات خير من الأعمال، وأنها محكمة عليها لا ثمرة لها إلا بالنية.

الحجة الثانية: أن النية هي الإرادة، ولها تأثير في الألفاظ، فتجعل العام خاصاً، كما

قال تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[1] [التوبة: ٥] ثم قال: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾[التوبة: ٦]، فدل هذا الكلام على أن المراد بالمشركين الخصوص، فتغير عمومه بالنية. ويجعل الحقيقة مجازاً، كما إذا قلت: رأيت أسداً، وأنت تريد الشجاع، فيصير به اللفظ مجازاً بعد أن كان حقيقة في مدلوله. وصيرت العام خاصاً فصيرته مجازاً بالتخصيص، فلها تأثير في الألفاظ كما ترى. وإذا تقرر هذا ثبت ما قلناه من أن حكم النية آكد من حكم اللفظ، فصارت النية تخصص اللفظ عندنا وتجعل الحقيقة مجازاً كما قلنا في لفظ الأسد، وتجعل المجاز حقيقة كما إذا أطلق لفظ الدابة على النملة والذبابة؛ لأنه صار حقيقة في إطلاقه على ذوات الأربع، فإطلاق لفظ الدابة على الدودة والنملة حقيقة في أصل اللغة، ثم استعمل مجازاً في ذوات الأربع، ثم غلب هذا المجاز حتى صار حقيقة، فقد صار المجاز حقيقة كما ترى، وكالصلاة فإنها حقيقة في الدعاء لغة، ثم استعملت مجازاً في الصلاة الشرعية، ثم غلب هذا المجاز حتى صار حقيقة، وكل هذا تعويل على الإرادة والنية في اختلاف أحوالها فصارت النية حاكمة على الألفاظ بما لخصناه. وعندهم أن النية تخصص ما لا لفظ له إذا كان اللفظ يحتمله، وثمرة الخلاف تحصل بذكر مسألتين:

المسألة الأولى: إذا قال: لله عليه أن يعتكف ثلاثين يوماً، فإن نوى الأيام، صح عندنا وعندهم ولزمه اعتكاف الأيام؛ لأنها صالحة للاعتكاف والصوم وقد طابق إيجابه لفظه. وإن نوى الليالي، لم يصح عندنا كما قاله السيد أبو طالب؛ لأن الليالي وحدها لا تصلح للاعتكاف لعدم شرطها وهو الصوم، وتصح عندهم ويلزمه الليل والنهار؛ لأن التعويل عندهم إنما هو على اللفظ دون النية، فاللفظ على زعمهم حاكم على النية كما لو لم ينو الليل.

المسألة الثانية: إذا قال: عليه لله أن يعتكف ثلاثين ليلة، فإن نوى الليالي، لم يصح عندنا وعندهم؛ لأنها غير صالحة للاعتكاف لعدم الصوم، وإن نوى الأيام صح عندنا لأن التعويل على النية وإن لم يكن اللفظ مطابقاً لها، ولم يصح عندهم لأن النية غير مطابقة لما لفظ، فهكذا يكون تقرير الوفاق والخلاف بيننا وبينهم في المسألة.

---

(١) أول الآية: {فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ...}.

الفرع الخامس: قال السيدان أبو العباس وأبو طالب: فإن قال: عليه لله أن يعتكف الجمعة، فعليه أن يعتكف كل جمعة، كما لو قال: عليه لله أن يعتكف كل جمعة.

واعلم أن الجمعة لا يخلو حالها عند إطلاقها وإيجابها في الاعتكاف إما أن تكون مُعَرَّفة أو مُنكَّرة، فهذان ضربان:

الضرب الأول: أن تكون مُعَرَّفة باللام، وهي واقعة على أوجهٍ ثلاثة:

أولها: أن يكون التعريف باللام للجنس، وهو الذي أراده السيدان أبو العباس وأبو طالب، ومتى كانت للجنس كانت موضوعة للعموم، فتكون بمنزلة كل، فلهذا وجب عليه الاعتكاف في كل جمعة؛ لأجل عموم اللفظ، وهذه مسألة خلاف بين الأصوليين أن الاسم المفرد نحو: الرجل والمرأة والإنسان، هل يصح أن يراد بها العموم أم لا؟ فظاهر كلام السيدين: جواز ذلك، وعلى هذا قررا هذه المسألة.

ومن الأصوليين من منع العموم في الاسم المفرد، كقولك: الرجل خير من المرأة، والدينار أفضل من الدرهم... إلى غير ذلك من الأسماء المفردة، وموضع الكلام في هذه الكتب الأصولية، وقد ذكرنا المختار من ذلك.

وثانيها: أن يكون المراد باللام هذه تعريف العهد للمعين، وهذا نحو أن يريد جمعة معينة في أول الشهر أو وسطه أو آخره، ومتى كان الأمر هكذا فلا عموم فيه.

قال السيد أبو طالب: إلا أن يقصد باللفظ تعريف جمعة بعينها، فإن نوى به تعريف العهد فإنه يلزمه أن يعتكف تلك الجمعة بعينها؛ لأن الألف واللام يفيدان تعريف العهد حقيقة، كما يفيدان تعريف الجنس، وهذا إنما يفيد بالقصد إليه والنية له، فالقصد هو الذي يسلط على إفادة هذه المعاني.

وثالثها: أن يريد بالتعريف: العهد الذهني كما تقول: دخلت السوق وشربت الماء وأكلت الخبز، وهذا هو الذي أراده السيد أبو طالب بقوله، وإن قصد جمعة مُنكَّرة صح أيضاً؛ لأن اللفظ

يصلح لذلك مجازاً من طريق العرف؛ لأن القائل إذا قال: افعل هذا يوم الجمعة، يريد به جمعة غير معينة، فإذا جاز استعماله من جهة العرف كان القصد عاملاً فيه، فيصير عبارة عنه.

واعلم أن السيد أبا طالب لم يرد حقيقة التنكير فإنها مُعَرَّفة باللام، وإنما أراد أنها نازلة منزلة النكرة من جهة أنها غير معينة؛ لأنه لم يرد تعريف الجنس فيكون عاماً، ولا أراد تعريف العهد فيكون خاصاً لمعين، ويؤيد ذلك ويوضحه أنه يقول: دخلت السوق، ولم يرد أنه دخل جميع الأسواق فيكون عاماً، ولا أراد سوقاً معيناً فيكون معهوداً خاصاً، وإنما أراد عهداً ذهنياً مطلقاً غير معين، فإذا اعتكف جمعة واحدة على هذا فقد أدى ما وجب عليه كما لو كان مجرداً عن اللام كما سنوضحه.

الضرب الثاني: أن تكون الجمعة مجردة عن اللام، بأن يقول: عليَّ لله أن أعتكف جمعة، ومتى كان الأمر هكذا فهذه جمعة مُنَكَّرة لا تعريف فيها، فأي جمعة اعتكفها خلص عن النذر وصار الحال فيها كالحال فيمن قال لعبده: أكرم رجلاً، فإنه يكون ممتثلاً بأي رجلٍ أكرمه؛ لأنه لفظ صالح لكل رجل، كما أن قولنا: جمعة، صالحة لكل جمعة يعتكفها، فإن قصد بهذه اللفظة العموم لم تكن عامة؛ لأنه إنما يطلق على جهة الصلاحية لما دل عليه دون العموم.

الفرع السادس: قال الهادي في (الأحكام): وإن أوجب الرجل على نفسه اعتكاف أيام ثم حضرته الوفاة... إلى آخره، فهل تجوز النيابة فيه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: جواز النيابة فيه، فعليه أن يوصي بذلك ويستأجر من يعتكف عنه، وهذا هو رأي الهادي والناصر،و محكي عن عائشة وابن عباس من الصحابة رضي الله عنهم.

والحجة على هذا: ما روى ابن أبي شيبة في مسنده عن عبد الله بن عتبة أن أمه نذرت أن تعتكف عشرة أيام فماتت ولم تعتكف، فقال ابن عباس: اعتكف عن أمك.

المذهب الثاني: المنع من ذلك، وهذا هو رأي الفريقين الحنفية والشافعية، وبنوا ذلك على أنه لا تصح النيابة فيه.

والحجة على هذا: هو أنها عبادة بدنية مؤقتة فلا يجوز دخول النيابة فيها كالصلاة.

والمختار: جواز النيابة في الاعتكاف، كما هو رأي أئمة العترة.

وحجتهم: ما ذكرناه من حديث ابن عباس.

ونزيد هاهنا: وهو ما روي عن عائشة أنها اعتكفت عن أخيها عبد الرحمن بعدما مات.

ووجه الدلالة من حديث ابن عباس وعائشة أمران:

أما أولاً: فلأن مثل هذا إنما يصدر عن توقيف لأنه باب عبادة، فلا مدخل للاجتهاد فيه.

وأما ثانياً: فلأنه لا مخالف لهما من الصحابة، فلهذا كان حجة.

ومن وجه آخر: وهو أنها عبادة تتعلق بالبدن تتضمن حضور موضع مخصوص لغير الصلاة فوجب أن تصح النيابة فيها، كالحج والعمرة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: عبادة تتعلق بالبدن مؤقتة فلا تجوز فيها النيابة كالصلاة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن قياس الاعتكاف على الحج أقرب من قياسه على الصلاة؛ لأجل تعلقه بالأمكنة واللبث فيها، فلهذا كان بالحج والعمرة أشبه في جواز دخول النيابة فيه.

وأما ثانياً: فلأن القياس: جواز النيابة في الصلاة كالحج، لكن الشرع منع من دخول النيابة فيها، وإذا صحت النيابة في الاعتكاف؛ لأن كل ما صحت فيه النيابة كان فيه الإستئجار كالحج وتكون الأجرة من الثلث؛ لأنه مما يتعلق بالبدن فوجب أن تكون الأجرة من الثلث كالحج، ويلزم الورثة الإجازة، وليس قصد الهادي إجازتهم بصريح القول، ولكن الغرض أن لا يمانعوا الوصي في الإستئجار بالمال إذا كان ناقصاً عن الثلث، فإن كان زائداً على الثلث افتقر إلى إجازتهم، وإن مانعوا جاز لهم ذلك، كما سنقرره في الوصايا بمعونة الله تعالى.

القاعدة الرابعة: في كيفية الاعتكاف.

قال الهادي في (الأحكام): ومن أوجب على نفسه اعتكاف يوم أو أيام، وأراد بذلك النهار دون الليل، فإنه يدخل المسجد قبل طلوع الفجر حتى يكون عند طلوعه حاصلاً فيه، ويخرج منه بعد غروب الشمس.

ووجه ذلك: ما بينا من أن للنية تأثيراً في إخراج بعض ما اقتضاه اللفظ عن جملته وشبهناه بالعموم إذا خص، وباللفظ المحتمل، فإن النية تؤثر في تخصيص عمومه وترجح أحد الاحتمالين على الآخر. فإذا تقرر هذا فهو إذا نوى اعتكاف النهار دون الليل فإنه لا يلزمه إلا ما نواه كما لو تلفظ به، ويجب عليه أن يكون معتكفاً جميع النهار من أوله إلى آخره، ولا يكون ذلك إلا على ما ذكرناه من دخول المسجد قبل طلوع الفجر ويخرج منه بعد غروب الشمس، فإن خالف ودخل بعد طلوع الفجر أو خرج قبل غروب الشمس فلا يكون معتكفاً جميع النهار لخروج بعض أجزائه.

وإن نذر اعتكاف شهر بعينه نحو رجب أو رمضان فإنه يلزمه أن يعتكف لياليه وأيامه تاماً كان أو ناقصاً على ما يهل به؛ لأن الشهر عبارة عما بين الهلالين، وعلى هذا فإنه يدخل قبل غروب الشمس في ابتدائه، ويخرج بعد غروبها عند انتهائه ليكون محرزاً للأيام والليالي.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: والصوم مشروع في الاعتكاف، لما روي عن الرسول ﷺ أنه اعتكف في العشر الأواخر من رمضان، فإن اعتكف من غير صوم فهل يصح اعتكافه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن الصوم شرط في صحة الاعتكاف، فلا يكون صحيحاً ولا مجزياً من دونه، وهذا هو رأي أئمة العترة لا يختلفون فيه، وهذا هو المحكي عن ابن عباس وابن عمر من الصحابة رضي الله عنهم، ومن الفقهاء مالك والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة.

والحجة على هذا: ما روى عروة ابن الزبير عن عائشة أن الرسول ﷺ قال: «لا اعتكاف

إلا بالصيام»[1].

ومن وجه آخر: وهو أن الإجماع منعقد على أنه لو نذر أن يعتكف صائماً لزمه الصوم، فلو لم يكن الصوم أصلاً في الاعتكاف وشرطاً لم يكن لازماً بالنذر، فنحرر القياس ونقول: لو لم يكن الصوم من شرط الاعتكاف لما كان من شرطه وإن نذر، كالصلاة فإنها لمّا لم تكن شرطاً في الاعتكاف لم تكن من شرطه وإن نذرت فيه، وهذا في لسان الأصوليين يسمى قياس العكس، فإنا أخذنا من عدم شرطية الصلاة في الاعتكاف ثبوت شرطية الصوم في الاعتكاف وهو في الحقيقة آيل إلى الطرد، وتقريره أنا نقول: قد ثبت أن الاعتكاف إذا نذر في الصوم وجب فيه الصوم، فلا يخلو وجوب الصوم فيه إما لأنه شرط فيه بالشرع وإما لأجل أنه اشترط، فإن كان لأنه شرط فيه بالشرع فهو الذي نقول، وإن كان لأنه اشترط فكان يلزم أن يشترط فيه الصلاة ولا قائل به، فتقرر بما نقول أنه يؤول إلى قياس الطرد بالتقرير الذي ذكرناه.

المذهب الثاني: أن الصوم ليس شرطاً في الاعتكاف، وهذا شيء يحكى عن ابن مسعود من الصحابة، ومن التابعين الحسن البصري، ومن الفقهاء أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه.

والحجة على هذا: ما روى ابن عمر أن عمر نذر أن يعتكف ليلة، فسأل الرسول ﷺ عن ذلك فقال له: «أوف بنذرك».

ووجه الدلالة من الحديث: هو أن الصوم لو كان شرطاً في الاعتكاف لم يصح اعتكافه ليلاً.

وروى ابن عباس عن الرسول ﷺ أنه قال: «ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه»[2].

والمختار: هو اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

---

(١) قال في (الجواهر): روته عائشة. ونحوه عن علي عليه السلام، وحكي فيه أيضاً عن ابن عمر أن عمر قال للنبي ﷺ: إني نذرت أن أعتكف يوماً، فقال ﷺ: «اعتكف يوماً وصم» إهـ٢/ ٢٦٧.

(٢) أورده الشوكاني في (نيل الأوطار) عن ابن عباس بلفظه وقال: رواه الطبراني. إهـ ٤/ ٢٦٨، وهو في (المستدرك على الصحيحين)١/ ٦٠٥، وفي (تحفة المحتاج)٢/ ١٢٣، وفي (سبل السلام)٢/ ١٧٥.

ونزيد هاهنا: وهو ما روي عن عمر أنه سأل الرسول ﷺ فقال: إني نذرت أن أعتكف يوماً، فقال: «اعتكف وصم»[1] . فأمره بالصوم دلالة على أنه شرط فيه.

ومن وجه آخر: وهو أن الاعتكاف صار اسماً شرعياً غير مفيد لما كان مفيداً له في أصل اللغة، ولهذا فإنه لا يقال لمن كان ينتظر الصلاة في المسجد معتكفاً، ولا لمن يقعد للتدريس في المسجد معتكفاً، فوجب كونه مفتقراً إلى بيان شرعي، ولم يثبت عنه ﷺ ما يكون بياناً له إلا الصوم، فوجب أن يكون بياناً له وشرطاً فيه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن عمر أنه نذر أن يعتكف ليلة. وليس الليل صالحاً للصوم.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فالليلة إذا أُطلقت فهي مع يومها، فيحمل على أنه أرادها مع يومها وذلك جائز.

وأما ثانياً: فقد روي عنه أنه نذر يوماً وسأل الرسول ﷺ عن الوفاء به فأمره بالوفاء به، فدل ذلك على توافق الروايتين بإيجاب اليوم، وفيه صحة ما قلناه من اشتراط الصوم.

قالوا: روي عن ابن عباس أن الرسول ﷺ قال: «ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه». فدل ذلك على أنه لا يجب فيه الصوم إلا أن يوجبه المعتكف.

قلنا: إذا لم يكن الصوم شرطاً في الاعتكاف لم يكن شرطاً فيه وإن أوجبه المعتكف على نفسه، كما نقوله في الصلاة، فإنها لما لم تكن شرطاً في صحة الاعتكاف لم تكن شرطاً وإن نذر أن يعتكف مصلياً.

الفرع الثاني: وكم يكون أقل المدة التي يصح فيها الاعتكاف؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن أقله يوم واحد، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة.

---

(١) تقدم قريباً.

والحجة على هذا: هو ما قررناه من قبل من أن الصوم شرط في الاعتكاف، وأقل الصوم يوم واحد، فلهذا وجب أن يكون أقل الاعتكاف على حد شرطه وهو الصوم.

المذهب الثاني: أن أقله ساعة من نهار أو نصف يوم أو ما شاء المعتكف، وهذا هو رأي الشافعي، ومحكي عن محمد بن الحسن.

والحجة لهم على هذا: ما حكيناه عنهم من أن الصوم ليس شرطاً في الاعتكاف، وإذا لم يكن شرطاً كان أقله ساعة من نهار، وقد أوضحنا ما هو المعمول عليه من شرطية الصوم في الاعتكاف، وعلى هذا يبطل القول بصحة اعتكاف ساعة واحدة.

وإن نذر اعتكاف يوم بصوم فهل يجب الصوم بالنذر أم لا؟ فيه قولان:

القول الأول: أنه يلزمه الصوم ولا يجزيه الاعتكاف إلا به، وهو الصحيح من قولي الشافعي.

والحجة على ذلك: هو أن الصوم من شرط الاعتكاف، وقد تأكد بالنذر، فلهذا كان واجباً كما مر.

القول الثاني: أنه يصح الاعتكاف من غير صوم، وهذا هو الذي حكاه أبو علي الطبري عن الشافعي.

وحجته على هذا: هو أنه لو نذر أن يعتكف مصلياً أو قارئاً، جاز اعتكافه من غير قراءة ولا صلاة، فإذا جاز ذلك في الصلاة والقراءة جاز في الصوم أيضاً.

والمختار: ما قررناه من قبل من أنه لا اعتكاف إلا بالصوم، وهو بالنذر يزداد تأكيداً.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إذا نذر الاعتكاف من دون صلاة ولا قراءة، صح من دون الصوم.

قلنا: قد أوضحنا أن الاجماع على صحة الاعتكاف بالنذر من غير قراءة ولا صلاة، بخلاف الصوم فإنه من شرطه، فلا يصح من دونه فافترقا.

الفـرع الثالـث: وإن أوجب على نفسه اعتكاف شهرٍ أو أيامٍ ثم نوى النهار دون الليل فهـل يصح ذلك أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: القضاء بصحة هذا النذر والاستثناء، وهذا هو الظاهر من المذهب.

قال المؤيد بالله: ولو قال: عليَّ اعتكاف شهر. ونوى النهار واستثنى الليالي. جاز ذلك وصـح، ولا يقال: إن هذا الاستثناء يكون نقضاً لما أوجبه؛ لأن كل استثناء هذا حكمه.

والحجة على هذا: هو أن من حق الاستثناء لغة وعرفاً أن يخرج من الكـلام مـا لـولاه لوجـب دخوله تحته، وهذا حاصل فـيما نحـن فيـه، فإنـه لـو سـكت لوجـب دخـول الليـالي في وجـوب الاعتكاف تبعاً للأيام.

المذهب الثاني: المنع من ذلك، وهذا هو رأي أبي حنيفة.

والحجة على هذا عندهم: هو أن حكم اللفظ آكد من حكم النية، فلأجـل هـذا لم يكـن للنيـة تأثير في الإخراج لما كان اللفظ دالاً عليه، وفرقوا بين أن يوجب شـهراً أو يوجـب أيامـاً، فقـالوا: النية لا تخرج الليالي من لفظ الشهر ولا تؤثر فيه، بخـلاف الأيـام فـإن النيـة، تخـرج الليـالي مـن الاعتكاف، وزعموا أن الشهر اسم للأيام والليالي فلا يجوز إخراجها بالنيـة بخـلاف الأيـام فإنـه يحتمل دخول الليالي فيها ويحتمل أن لا تدخل، فلهذا جاز إخراجها بالنية.

والمختـار: جواز استثناء الليالي عند إطلاق لفظ الشهر والأيام في إيجاب اعتكافها، كما هو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن حكم النية آكد من حكم اللفظ كما مر تقريره، وأيـضاً إذا جـاز إخـراج الليالي من لفظ الأيام بالنية، جاز إخراجها بالنية عند إطلاق الشهر، من جهة أن كـل واحـدٍ مـن الشهر والأيام صالحان لدخول الليالي لو لم يستثنها، فإذا جاز الاستثناء في أحدهما جـاز في الآخـر من غير تفرقة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: حكم اللفظ آكد من حكم النية، فلأجل هذا وجب التعويل عليه.

قلنا: إن النية لها تأثير في إيقاع الأفعال على وجه دون وجه، فإذا جاز ذلك جاز تأثيرها في إيقاع اللفظ على وجه دون وجه، والجامع بينهما صحة الاحتمال في الأفعال، فهكذا يكون حكم الكلام.

الفرع الرابع: قال الهادي في (الأحكام): ومن نذر أن يعتكف يوماً من غير تعيين ليوم دون يوم فإنه يجزيه أي يوم شاء، لأن الأيام كلها مستوية في الصلاحية مهما اجتنب الأيام المنهي عن صومها كيومي العيد وأيام التشريق، ولقوله تعالى: ﴿يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ﴾[الإنسان:٧]، ولم يفصل بين يوم ويوم. وإن كان نذر يوماً نحو يوم الخميس أو يوم الاثنين، وجب الوفاء به إلا أن يكون من الأيام التي ذكرناها، فإن فات وجب عليه قضاؤه لأنها عبادة مؤقتة في وقت بعينه، فمتى فات وجب قضاؤه كصوم رمضان إذا فات.

وإن أوجب على نفسه اعتكاف شهر رمضان بعينه ففاته فإنه يعتكف شهراً آخر غير رمضان، عند أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، إلا أبا يوسف فإنه حكي عنه: أنه لا يلزمه القضاء.

والحجة على ما قلناه: هو أنه فات ما أوجبه على نفسه من الاعتكاف فوجب لزوم القضاء له في غير رمضان، ولأنه أوجب على نفسه اعتكافاً ومن شرطه الصوم، فلهذا وجب عليه صوم شهر آخر ليؤدي ما وجب عليه، ولأن صوم رمضان لم يلزمه من ناحية النذر، وإنما لزمه من جهة الشرع، فلهذا وجب عليه شهر يؤدي به اعتكاف ما فات عليه من النذر.

وإن نذر أن يعتكف شهراً بصوم فاعتكف شهراً صائماً عن قضاء، فهل يجزيه أم لا؟

فالظاهر من المذهب: أنه لا يجزيه ويلزمه أن يعتكف شهراً صائماً عما نذره، وهو رأي لشافعي.

وحكي عن أبي حنيفة: أنه يجزيه عما نذره.

والحجة على ما قلناه: هو أنه التزم بنذره اعتكافاً بصفته وهو الصوم عن نذره، فلهذالم يجزه إذا صام عن القضاء كما لو اعتكف من غير صوم.

الفرع الخامس: والأفضل أن يعتكف العشر الأواخر من رمضان؛ لأن الرسول ﷺ كان يعتكف فيها، وإن اعتكف العشر الأواسط من رمضان كان حسناً، لما روى أبو سعيد الخدري أن الرسول ﷺ كان يعتكف العشر الأواسط من رمضان، فلما كان عام أراد أن يعتكف العشر الأواخر فصعد المنبر في الليلة التي كان يخرج فيها من اعتكافه في العشر الأواسط وقال: «من أراد أن يعتكف العشر الأواخر معنا فليلبث في معتكفه»[1].

وإن اعتكف في غير رمضان من سائر الأيام الفاضلة جاز ذلك؛ لأنه قد حصل شرط الصحة فلهذا كان جائزاً.

وروي عن الرسول ﷺ أنه قال: «من اعتكف فواق ناقة كان كمن أعتق نسمة»[2].

ومن نذر أن يعتكف العشر الأواخر من رمضان فإنه يدخل فيها قبل غروب الشمس من يوم العشرين من الشهر بلحظة؛ ليكون مستوفياً للعشر بيقين، عند أئمة العترة وهو محكي عن أبي حنيفة والشافعي ومالك والثوري.

وحكي عن الأوزاعي وأبي ثور وإسحاق بن راهويه: أنه يدخل فيه أول نهار الحادي العشرين.

والحجة على ما قلناه هو: أن كل ليلة [لها] حكم اليوم الذي يليها.

وإذا أراد الخروج من اعتكافه فإنه يكون خارجاً بآخر جزء من الشهر تاماً كان الشهر

---

(١) أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: كان رسول الله ﷺ يجاور في العشر التي في وسط الشهر، فإذا كان من حين تمضي عشرون ليلة، ويستقبل إحدى وعشرين، ويرجع إلى مسكنه، ورجع من كان يجاور معه، ثم إنه أقام في شهر جاور فيه تلك الليلة التي كان يرجع فيها، فخطب الناس فأمرهم بما شاء الله ثم قال: «إني كنت أجاور هذه العشر، ثم بدا لي أجاور هذه العشر الأواخر، فمن كان اعتكف معي فليبيت في معتكفه...» إلى آخر الحديث رقم [٢٧٦٩] ص ٤١٣. إهـ. وفي معناه أحاديث أخر.

(٢) هذا الخبر من حديث أنس بن عبد الحميد عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة بلفظ: «من رابط» بدل: «من اعتكف». قال في (الجواهر): قال في (التلخيص): وأنس هذا منكر الحديث.إهـ٢/ ٢٦٧.

أو ناقصاً؛ لأن العشر اسم لما بين العشرين وأول الشهر الثاني.

وإن نذر أن يعتكف عشرة أيام من آخر الشهر فإنه يلزمه أن يدخل فيه قبل طلوع الفجر من يوم الحادي والعشرين بلحظة؛ لأن اليوم اسم لبياض النهار، وإنما يدخل الليل بينهما تبعاً، ويفارق العشر فإنها اسم لجميع الليل والنهار، فإن نقص الشهر لزمه أن يعتكف يوماً آخر؛ لأنها عبارة عن عشرة أيام آحاد بخلاف العشر،

الفرع السادس: وإن نذر اعتكاف شهر مضى بأن قال: [لله علي] أن أعتكف شهر رجب من سنة عشرين وكان في سنة ثلاثين، لم يلزمه الوفاء بما ذكر قضاء ولا أداء؛ لأن الاعتكاف في زمن ماض محال.

وإن نذر اعتكاف يومٍ فإنه يدخل قبل طلوع الفجر بلحظة، ويخرج منه بعد غروب الشمس، ليكون محرزاً بما ذكرناه لليوم، فيكون مؤدياً لما أوجبه بيقين.

وإن نذر اعتكاف شهر غير معين، جاز أن يؤدي ذلك بالأهلة؛ لأن الشهر عبارة عما بين الهلالين.

قال الهادي في (الأحكام): وإن قال: عليَّ لله أن أعتكف شهراً إن كلمت فلاناً فكلمه، فهل يلزمه ما نذر به أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يلزمه ما نذر به من غير تفصيل، وهذا هو رأي الهادي، فإنه أطلق القول باللزوم من غير تقييد بشرط.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[المائدة:١] وقوله تعالى: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ﴾[الإنسان:٧] ولم يفصل، وقوله ﷺ: «من نذر نذراً سماه فعليه الوفاء به».

المذهب الثاني: أنه إن كان كلامه على جهة القربة والبر مثل أن يكون محتاجاً إلى كلامه فقال: إن كلمته، على معنى إن رزقني الله كلامه ويسره الله لي، فعليَّ لله أن أعتكف شهراً، فإنه إذا رزق كلامه ويسره الله له فالواجب عليه أن يعتكف شهراً للوفاء بنذره؛ لقوله ﷺ: «من نذر أن

يطيع الله فليطعه». وإن أراد منع نفسه عن كلام الغير لأجل لجاج وغضب، فإذا كلمه كان بالخيار بين أن يعتكف شهراً وبين الوفاء بكفارة يمين؛ لقوله ﷺ: «كفارة النذر كفارة يمين»[1].

والمختار: أن الكلام إذا كان قربة لزمه الاعتكاف؛ لقوله ﷺ: «من نذر نذراً سماه فعليه الوفاء به»، ولأن الله تعالى أثنى على الموفين بالنذر، وليس يكون كذلك إلا إذا كان للطاعة مدخل فيه لقوله ﷺ: «من نذر أن يطع الله فليطعه»، فأما إذا كان المنذور مباحاً أو كان فيه اللجاج والغضب فلا يلزم الوفاء به؛ لقوله ﷺ: «لا نذر فيما لا يبتغى به وجه الله»[2]. وقد نجز غرضنا مما يتعلق بكيفية النذر.

(١) رواه مسلم عن عقبة بن عامر، وزاد الترمذي فيه: «...إذا لم يسمّ» وصححه، ولأبي داود من حديث ابن عباس مرفوعاً: «من نذر نذراً لم يسمه فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذراً في معصية فكفارته كفارة يمين، ومن نذر نذراً لا يطيقه فكفارته كفارة يمين». وإسناده صحيح إلا أن الحفاظ رجحوا وقفة، وللبخاري من حديث عائشة: «... ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصه»، ولمسلم من حديث عمران: «لا وفاء لنذر في معصية». انتهى بلفظه من (بلوغ المرام)ص٢٥٤.

(٢) رواه أبو داود في سننه برقم [٢٨٤٨] بلفظ: «لا نذر إلا فيما يبتغى به وجه الله ولا يمين في قطيعة رحم»، وأحمد في مسنده برقم [٦٤٤٤] بلفظ: «لا نذر إلا فيما أبتغي به وجه الله عز وجل ولا يمين في قيطعة رحم». اهـ.

الفصل الثاني
في بيان أحكام الاعتكاف

وهو بيان ما يفسده، وفيه أحكام سبعة:

الحكم الأول: أن الجماع عمداً يبطل الاعتكاف لأمرين:

أما أولاً: فلأن الجماع مبطل للصوم وهو من شرط الاعتكاف، فلهذا كان مبطلاً للاعتكاف لبطلان شرطه، كما أنه لا فرق في بطلان الصلاة بين فسادها في نفسها وبين فساد شرط من شروطها كما مر بيانه.

وأما ثانياً: فلقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾[البقرة:١٨٧]، وقد قام الدليل على أن ما عدا الجماع وإنزال المني غير مفسد، فوجب حمل المباشرة على ما ذكرناه.

وهل يفسد الاعتكاف بجماع الناسي أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: الفساد بجماع الناسي، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو أنه جماع وقع في حال الاعتكاف فوجب القضاء بفساده كجماع العامد.

المذهب الثاني: أنه غير مفسد له، وهذا هو المحكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

والمختار: أن جماع الساهي مفسد للاعتكاف، كما هو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ﴾.

ووجه الدلالة من الآية: هو أنه قد نهى عن المباشرة، والجماع فهو النهاية في المباشرة، وأنواع المباشرة وإن وقع فيها التردد والخلاف في كونها مفسدة للاعتكاف أو غير مفسدة، فالجماع أدخل

في فساد هذه العبادة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، ولم يفصل بين العمد والنسيان، خلا أن العمد خرج بدليل، وبقي النسيان مرفوعاً حكمه.

قلنا: هذا الخبر ليس فيه عموم فيكون حجة، ولكنه مجمل يحتاج إلى البيان فلا تكون فيه حجة.

ومن وجه آخر: وهو أنه مرفوع الحكم في جماع النسيان وهو الإثم دون الإفساد، كما أن جميع الضمانات في النسيان غير مرفوعة فإنه لو أتلف مال الغير على جهة النسيان كان ضامناً بخلاف الإثم فإنه مرفوع عنه، فهكذا حال الجماع يرفع حكم الإثم دون غيره.

الحكم الثاني: ولا تكره المباشرة لغير شهوة، وهذا نحو أن يعتمد على يدها أو يقبل يدها إكراماً لها أو يشدها مخافة السقوط، فما هذا حاله لا يكره؛ لما روت عائشة أنها كانت ترجل شعر رسول الله ﷺ وهو معتكف.

وتكره المباشرة لشهوة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ فِي ٱلۡمَسَٰجِدِ﴾[البقرة:١٨٧]، وأدنى درجات النهي هو الكراهة، فيكره التقبيل واللمس والمعانقة شهوة.

فإن وطأها فيما دون الفرج لشهوة من غير إنزال، فهل يبطل اعتكافه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه غير مفسد، وهذا هو الذي حصله الأخوان السيدان المؤيد بالله وأبو طالب للمذهب، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، والصحيح من قولي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أنه معنى لا يوجب فساد الصوم، فلا يبطل الاعتكاف كاللمس.

المذهب الثاني: أنه مبطل للاعتكاف، وهذا هو رأي مالك، وأحد قولي الشافعي.

والحجة على هذا: هو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ﴾، والنهي يقتضي الفساد.

والمختار: صحة الاعتكاف، كما هو رأي الأخوين وغيرهما.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنها عبادة تختص بالمكان فلا تبطل بالمباشرة فيما دون الفرج لشهوة، كالحج.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ﴾[البقرة:١٨٧]، نهي، والنهي يقتضي الفساد.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلا نسلم أن النهي يقتضي الفساد بظاهره؛ وإنما يقتضي الفساد بدلالة خارجة، وإنما يقتضي الكراهة، وهو نص فيها، بخلاف الفساد، فلابد فيه من دلالة.

وأما ثانياً: فلأنا نحمله على الوطئ فيما دون الفرج بإنزال، فأما من غير إنزال فلا وجه له.

الحكم الثالث: الإنزال بالمباشرة بالتقبيل واللمس والنظر والمضاجعة والمعانقة والوطئ فيما دون الفرج، فهذه الأمور كلها مفسدة للصوم والاعتكاف، عند أئمة العترة، وهو رأي أبي حنيفة، وهو محكي عن المروزي من أصحاب الشافعي .

والحجة على هذا: هو أن هذا معنى يوجب فساد الصوم، فكان موجباً لفساد الاعتكاف، كالوطئ في الفرج.

وحكي عن الشافعي: أنه لا يوجب فساد الاعتكاف وإن كان موجباً لفساد الصوم؛ لأن الصوم عنده ليس شرطاً في الاعتكاف كما مر بيانه.

وحجته على هذا: هو أنا لو أوجبنا فساد الاعتكاف بالإنزال فيما دون الفرج لكنا قد سوينا بينه وبين الوطئ في الفرج، وهذا لا وجه له، فإن للوطئ في الفرج مزية بإيجاب لكفارة.

والمختار: إبطال الاعتكاف بالإنزال على أي وجه كان من المباشرة، كما هو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن قوله: ﴿وَلَا تُبَشِرُوهُنَّ﴾، عام في جميع أنواع المباشرات، فما خرج بدليل أخرجناه والباقي داخل فيه، وأقوى المباشرات إنزال المني؛ لأنه لا يُستنزل إلا بقوة المباشرة واستحضار الشهوة القوية،فلهذا كان مفسداً للاعتكاف، كالوطئ في الفرج.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: لو حكمنا بفساد الاعتكاف بالإنزال بالمباشرة فيما دون الفرج لكنا قد سوينا بينه وبين الوطئ في الفرج، وهذا غير جائز.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه لا يمتنع أن يكونا مستويين في فساد الصوم والاعتكاف.

وأما ثانياً: فلأن الإنزال إذا كان مبطلاً للصوم كان مبطلاً للاعتكاف؛ لأنه شرط فيه، وإنما بناه على قوله: إن الصوم ليس بشرط، فلهذا لم يكن الوطؤ فيما دون الفرج مع الإنزال مبطلاً للاعتكاف، ونحن لا نسلم ذلك، وقد مر بيانه فلا نعيده.

الحكم الرابع: اعلم أن حقيقة الاعتكاف مركبة من وصفين:

أحدهما: اللبث في المسجد.

وثانيهما: الصوم. فكل ما منع منه المعتكف من أجل الصوم لا غير فإنه يختلف فيه حكم الليل والنهار؛ كالأكل والشرب، وما منع منه لأجل الاعتكاف فإنه يستوي فيه الليل والنهار؛ كالجماع وإنزال المني بالمباشرة باللمس والقبلة والإيلاج من غير إنزال، فكل هذه مفسدة للاعتكاف والصوم.

الحكم الخامس: الخروج من المسجد يوجب فساد الاعتكاف باعتبار أمور ثلاثة:

أحدها: أن يكون خارجاً بجميع بدنه، فإن خرج برأسه دون رجليه أو أخرج رجليه دون رأسه، لم يبطل اعتكافه، لما روي عن الرسول ﷺ أنه كان يخرج رأسه لعائشة ترجله وهي حائض.

وثانيها: أن يكون خارجاً عن جميع المسجد، نحترز به عما إذا كان يريد الأذان والمئذنة في بعض المسجد، فإنه لا يبطل اعتكافه، فإن كانت خارجة عن المسجد، بطل اعتكافه، كما سنوضحه فيما يجوز له فعله.

وثالثها: أن يكون خروجه من المسجد من غير عذر يعذر فيه، فمتى استكملت هذه الأمور الثلاثة كانت مفسدة له، فهذا ما يتعلق بالفساد من جهة اللبث.

وإن عرض للصوم ما يفسده من أكل أو شرب، بطل الصوم لفساده، وبطل الاعتكاف لكونه شرطاً فيه.

الحكم السادس: روت عائشة أنها كانت ترجل رأس الرسول ﷺ وهو معتكف، وتغسل رأسه في حال الاعتكاف وهي حائض، وهذا الحديث مشتمل على فوائد عشر:

الفائدة الأولى: أن الاعتكاف إنما يجوز في المساجد، فلولا كون المساجد شرطاً في صحة الاعتكاف لجاز غسل رأسه وترجيله في غير المسجد.

الفائدة الثانية: أن إخراج الرأس للترجيل غير مبطل للاعتكاف إذا كان سائر جسده حاصلاً في المسجد كما فعله الرسول ﷺ.

الفائدة الثالثة: أن إخراج الرجلين جائز في الاعتكاف، كما جاز إخراج الرأس قياساً عليه، والجامع أنه يجوز إخراج بعض الجسد لغرض إذا كان أكثره في المسجد.

الفائدة الرابعة: أن يد الحائض ليست نجسة، ولهذا فإن عائشة غسلت رأس الرسول ولم تنجسه بالملامسة.

الفائدة الخامسة: أن يد المرأة ليست عورة، ولهذا فإن عائشة أخرجتها وهي قاعدة في المسجد وليس يخلو عن الناس[1].

---

(١) في هذه الفائدة نظر، لأن الرسول ﷺ هو الذي أخرج رأسه الشريف من المسجد وليست أم المؤمنين هي التي أدخلت يدها إلى المسجد، يؤكد هذا ما جاء في الفائدة الثانية من إخراج الرسول رأسه من المسجد للترجيل.

الفائدة السادسة: أنه يجوز للمعتكف أن يتزين؛ لأن الترجيل من جملة الزينة.

الفائدة السابعة: يجوز للمعتكف التجمل بالأثواب النفيسة، واحتمال الطيب قياساً على الترجيل، والجامع هو الزينة.

الفائدة الثامنة: جواز المباشرة للنساء من غير شهوة كما فعل الرسول ﷺ من ترجيل شعره بيد عائشة، وهكذا جواز النظر إليها في حال اعتكافه بغير شهوة.

الفائدة التاسعة: أن الاشتغال بالأمور المستحبة لا يبطل الاعتكاف كما فعل الرسول ﷺ من الغسل وترجيل الشعر، فإن الغسل والترجيل مستحبان للتطهير والتنظيف.

الفائدة العاشرة: ولا يخرج المعتكف لتجديد الطهارة من المسجد؛ لأن الرسول ﷺ لم يخرج من المسجد لغسل رأسه وترجيل شعره؛ لأن ذلك لم يكن واجباً فلهذا تركه.

فهذه الفوائد كلها مستخرجة من هذا الحديث الذي روته عائشة.

الحكم السابع: حكى الشيخ أبو حامد الغزالي عن الشافعي مسائل:

الأولى: أن المعتكف إذا خرج لقضاء حاجة البول و الغائط جاز له أن يأكل أكلاً خفيفاً من غير تلبث في الأكل.

الثانية: جواز الجماع في حال قضاء الحاجة على قول؛ لأنه في هذه الحالة ليس معتكفاً فلهذا كان جائزاً.

الثالثة: جواز نصب المائدة في المسجد والأكل عليها؛ لأنها أصون للمسجد عن أن يقع فيه شيء من فتات العيش.

الرابعة: جواز غسل اليد عقيب الأكل في الطشت.

وهذه المسائل كلها إنما جازت لما كان مذهبه أن الصوم غير شرط في صحة الاعتكاف، فما كان مبطلاً للصوم لا ينافي اللبث للاعتكاف، فأما على رأي أئمة العترة فالصوم شرط لصحته، فلهذا كانت هذه المسائل مبطلة للاعتكاف لما أبطلت شرطه وهو الصوم.

وقد نجز غرضنا من بيان الأمور المفسدة للاعتكاف، والله الموفق للصواب.

الفصل الثالث
في بيان الأمور الجائزة في الاعتكاف

اعلم أنه لا خلاف في جواز الخروج للحاجة، وأنه غير مبطل للاعتكاف؛ لما روت عائشة عن رسول الله ﷺ أنه كان لا يخرج في اعتكافه إلا لحاجة، ولا خلاف أن خروجه لغير حاجة يبطل اعتكافه، وإنما يقع التردد في أمور، ونحن نشير إلى الأمور الجائزة، وجملتها اثنان وعشرون.

الأول منها: جواز الخروج لقضاء الحاجة من الغائط والبول؛ لحديث عائشة، فإن كان له منزل بالقرب من المسجد جاز له قضاء الحاجة فيه، وإن لم يكن له منزل جاز له الخروج إلى الصحراء لأنه معذور في ذلك، وإن كانت داره بعيدة ودار غيره قريبة لم يلزمه الدخول تحت منته، وجاز له الخروج إلى بيته وإن بعد عن المسجد أو إلى الصحراء إن كانت أقرب من داره، ولا يجب قضاء تلك الأوقات لأنها مستثناة في حقه، وإذا عاد إلى معتكفه لم يلزمه تجديد النية؛ لأن النية الأولى مسترسلة على جميع اليوم كما نقوله في نية الصوم.

الثاني: وجوب الخروج للحيض، والمرأة إذا أوجبت على نفسها الاعتكاف ثم عرض لها الحيض قبل مضي مدة الاعتكاف فإنه يجب عليها الخروج من المسجد لأمرين:

أما أولاً: فلأن الحيض مانع للبث في المسجد ودخوله للحائض.

وأما ثانياً: فلأن الصوم من شرط الاعتكاف، والحيض ينافي الصوم، فإذا طهرت واغتسلت عادت لتمام اعتكافها إذا كان غير منقض.

الثالث: المعتدة إذا طلقت وهي معتكفة فإنها تعود إلى منزلها للعدة؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[البقرة: ٢٢٨] والغرض بالتربص إنما هو الوقوف في البيوت، فإذا انقضت عدتها أتمت اعتكافها إن كانت المدة باقية، فإن انقضت أيام وجوب الاعتكاف كان عليها قضاؤها كما في صيام رمضان.

الرابع: الخوف من سبع أو لص أو حية أو خوفاً من انهدام المسجد، فإن ما هذا حاله يكون عذراً في الخروج، فإن خرج إلى مسجد آخر وبنى على اعتكافه صح ذلك؛ لأن المساجد كلها مستوية الأقدام في الفضل والأجر دون المساجد الثلاثة فإنها مخالفة لسائر المساجد، وقد مضى تقريره.

الخامس: الإكراه، وإن أشخصه الظالم وأخافه جاز له الخروج؛ لقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، وهذا هو رأي أئمة العترة الهادي والناصر، ومحكي عن الشافعي.

فأما أبو حنيفة فقال: القياس بطلان اعتكاف المكره؛ لأن له اختياراً في نفسه، فهذا وجه القياس، فكأنه خرج من جهة نفسه اختياراً.

وأما الاستحسان فيقتضي صحة اعتكافه وهو أخص من القياس وأولى بالعمل منه.

السادس: المرض، وهو عذر في جواز الخروج عن المسجد، وله في المرض ثلاثة أحوال:

الحالة الأولى: أن يكون المرض خفيفاً، نحو الصداع اليسير ووجع الضرس والرمد وغير ذلك من الأمور الخفيفة، ولهذا قال ﷺ: «ثلاثة لا يعادُون: صاحب الضرس وصاحب الرمد وصاحب الدماميل» وإنما لم يعادوا لكونه مرضاً خفيفاً، فلا يبطل الاعتكاف لهذا العارض.

الحالة الثانية: وإن كان المرض لا يمكن المقام معه في المسجد، وهذا نحو المبطون ومن به سلس البول والرعاف المطلق، ومن هذا حاله فإنه يجوز له الخروج، فإذا برأ عاد إلى إتمام اعتكافه؛ لأن هذا عذر ينزل منزلة الخروج لقضاء الحاجة، ويخاف منه تلويث المسجد وتنجيسه.

الحالة الثالثة: أن يمكن المقام في المسجد، لكنه بمشقة لمكان ما يحتاج إليه من الفرش والتمهيد والتطبيب والمداواة، فإن كان الأمر كما قلناه، جاز له الخروج لمكان العذر المذكور.

السابع: النسيان، وسواء كان ناسياً للاعتكاف أو ناسياً للمسجد، وعلى كلا الوجهين لا يبطل الاعتكاف؛ لقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» وهو محكي عن الشافعي في أحد قوليه، وله قول آخر: أنه يبطل الاعتكاف بالخروج من المسجد على جهة النسيان.

والمختار: صحة اعتكافه وإن خرج ناسياً، كما هو رأي أئمة العترة؛ لأن دلالة الخبر أقوى من القياس.

الثامن: وإن اعتكف في غير الجامع وحضرت الجمعة، لزمه الخروج إليها؛ لأنها فرض على الأعيان، فهو كما لو خرج للوضوء والغسل، ولقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾[الجمعة: ٩] ولأنها صلاة مفروضة فلا تبطل الاعتكاف إقامتها على الصفة المشروعة فيها، كسائر الصلوات المفروضة.

التاسع: وإن أخرجه الإمام ليقيم عليه الحد لم يبطل اعتكافه؛ لأنه مضطر إلى الخروج بأمر الإمام، فأشبه خروجه لبعض حوائجه، وهو محكي عن ابن الصباغ والمحاملي والإسفرائيني منهم.

وحكي عن صاحب (المهذب): أنه إن ثبت الحق بإقراره بطل اعتكافه، وإن ثبت الحق بالبينة ففيه وجهان.

العاشر: قال الهادي في (الأحكام): ويجوز للمعتكف أن يتزوج ويزوج ويشهد على التزويج.

ووجه ذلك: هو أن هذه الأمور لا تطرق خللاً في اللبث في المسجد، وهي مستحبة أن تجعل في المساجد؛ لما فيها من مصالح الدين.

وقوله: وإن تزوج لم يدخل بأهله. يعني نهاراً؛ لأنه إن كان جماعاً فهو مفسد للاعتكاف، وإن كان خلوة في البيت فهو منافٍ للبثه في المسجد، وإن كان غير معتكف ليلاً جاز له الدخول بأهله ليلاً.

الحادي عشر: ويجوز للمعتكف لبس الرفيع من الثياب ونفيسها، واحتمال الطيب، سواء فعل ذلك في المسجد أو في غيره، وحكي عن أحمد بن حنبل وعطاء كراهة ذلك.

والحجة على ذلك: هو أن الرسول ﷺ اعتكف ولم يغير شيئاً من ملابسه؛ ولأنها عبادة لا يحرم فيها ترجيل الشعر فلا يحرم فيها الطيب ولباس الزينة كالصوم، ويجوز احتمال الطيب وفعله

في المساجد للمعتكف ولغيره، لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «إذا عرض على أحدكم الطيب فليحتمله فإنه خفيف المؤنة طيب الرائحة»، ولم يفصل بين المعتكف وغيره، ويجوز إدخال المجامر للطيب في المسجد؛ لقوله ﷺ: «وجمروها في الجمع، وأعدوا على أبوابها المطاهر» ولا يمكن تجميرها إلا بإدخال المجامر.

الثاني عشر: ويكره للمعتكف البيع والشراء والاشتغال به في المسجد؛ لقوله ﷺ: «جنبوا مساجدكم صبيانكم وبيعكم وشراءكم وسل سيوفكم»[1]. فإن باع واشترى خارج المسجد جاز ذلك من غير كراهة إذا خرج لحاجة لابد له منها، وكان العقد خفيفاً في حال مروره.

الثالث عشر: ويجوز للمعتكف أن يتحدث بحديث لا فحش فيه ولا معصية؛ لما روت صفية بنت حيي[2] وكانت من السبايا التي اختارها الرسول لنفسه من خيبر من بني قريظة، قالت: أتيت رسول الله ﷺ لأزوره وهو معتكف في المسجد فقعد معي وتحدثنا، فلما قمت قام معي ليقلبني إلى أهلي، فرأه رجلان من الأنصار فأسرعا في الهرب، فصاح رسول الله ﷺ وقال: «إنها صفية زوجتي» فقالا: سبحان الله يارسول الله، فقال: «إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم وعروقه، فخشيت أن يقذف في قلوبكما شراً»[3] وهذا الحديث قد اشتمل على فوائد خمس.

الأولى: جواز الحديث الخفيف للمعتكف في المسجد.

الثانية: جواز التشييع لأنه خرج مع صفية يريحها إلى أهلها وموضعها.

الثالثة: يجب على الإنسان أن يبرئ نفسه عن كل تهمة.

الرابعة: أن وسوسة الشيطان عظيمة، فيتوجه على الإنسان إزالتها على قدر الإمكان كما

---

(١) تقدم في الصلاة.

(٢) صفية بنت حيي بن أخطب بن سعيد بن ثعلبة بن عبيد بن كعب الإسرائيلية أم المؤمنين. من أولاد هارون بن عمران عليه السلام، سباها رسول الله ﷺ عام خيبر ثم أعتقها ثم تزوجها. روت عن النبي ﷺ وعنها: ابن أخيها، ومولياها كنانة ويزيد بن معتب، وعلي بن الحسين بن علي، ومسلم بن صفوان وغيرهم. قال الواقدي: ماتت في ولاية معاوية سنة خمسين، وقال غيره: سنة ٣٦. إهـ. من (تهذيب التهذيب)١٢/ ٤٥٨ بتصرف.

(٣) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود.

قال عليه السلام: «إن الشيطان يجري مجرى الدم وعروقه من الإنسان» يشير إلى ذلك.

الخامسة: أنه يستحب الرفق بالنساء، والإيناس لهن كما فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مع صفية من الإيناس والمفاكهة بالحديث، وفي الخبر فوائد غير هذه، أعرضنا عنها، ولله در كلامه صلى الله عليه وآله وسلم، فما أغزر معانيه وأدق أسراره.

الرابع عشر: ويكره للمعتكف كثرة الجدال والخصومة والمماراة؛ لأن ما هذا حاله مكروه لغير المعتكف لما في ذلك من الإثم، والكراهة في حق المعتكف أحق وأولى؛ ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ألا وإن كلام العبد كله عليه لا له إلا أمراً بمعروف أو نهياً عن منكر».

الخامس عشر: ويكره له الاشتغال بالأمور المباحة من الخياطة والوراقة؛ لأن الاعتكاف هو اللبث في المسجد بنية القربة، فإذا كان مشغولاً بهذه الأمور المباحة لم تكمل القربة فلهذا كره ذلك لكنه غير مبطل للاعتكاف؛ لأن اللبث حاصل من أول وهلة معقود بالقربة.

السادس عشر: ويستحب له دراسة العلم وتعلمه وتعليمه وتعلم القرآن،و ذلك أفضل من صلاة النافلة.

وحكي عن مالك وأحمد بن حنبل: أنه لا يستحب له دراسة القرآن وتدريس العلم ودرسه، وإنما يشتغل بذكر الله تعالى والتسبيح والصلاة.

والحجة على ذلك: هو أن القراءة وتدريس العلم ودرسه من جملة القرب والطاعات، فلهذا كان مستحباً للمعتكف كالصلاة والذكر.

السابع عشر: وإن احتاج المعتكف إلى الحجامة والفصد نظرت، فإن كان لمرض لا يمكن تأخيره جاز الخروج لها والقعود لفعلها، وإن كان عنها مندوحة لم يجز الخروج من أجلها، فأما فعلها في المساجد فالأقرب تنزيه المسجد عنها مع الاحتراز عن تلويث المسجد بالدم فلا حاجة إلى فعلها فيه.

الثامن عشر: وإذا كان المعتكف ناوياً لاعتكاف الليل مع النهار جاز الأكل بالليل في المسجد، ونصب المائدة والسفرة حذراً من تلويث المسجد بفتات العيش، وإن احتاج إلى غسل يده في الطشت جاز ذلك.

التاسع عشر: ويجوز له أن يعود المريض ويشيع الجنازة من غير قعود؛ لأن ذلك يمكن حصوله من غير قعود، فإن قعد من غير حاجة إلى القعود بطل اعتكافه.

العشرون: ويجوز خروج المعتكف لأداء الشهادة بعد تحملها ولتحملها قبل أدائها لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ﴾[البقرة: ٢٨٢] ولم يفصل بين التحمل لها وبين أدائها بعد تحملها، وقد يكون ذلك على جهة الوجوب، إما على الكفاية، وإما على الأعيان، وإما على الاستحباب، وكل ذلك يسوغ الخروج لتحملها وأدائها.

الحادي والعشرون: والمعتكف إذا أحرم بالحج صح إحرامه، فإن كان الوقت ممكناً للحج متسعاً لزمه أن يقعد للاعتكاف حتى ينقضي وقته، وإن كان وقت الحج ضيقاً لزمه الخروج للحج؛ لأن الحج وجب بإيجاب الله، والاعتكاف إذا كان واجباً فإيجابه من جهة المعتكف فيلزمه قضاؤه بعد فراغه من حجه، وإن كان تطوعاً استحب له قضاؤه بعد فراغه من وجوب تأدية الحج.

الثاني والعشرون: ويكره للنساء ضرب القباب في المساجد للاعتكاف؛ لما روي أن الرسول ﷺ لما أراد اعتكاف العشر الأواخر من رمضان رأى قباباً في المسجد مضروبة فقال: «لمن هذه»؟ فقالوا: لعائشة وحفصة وزينب، فقال الرسول ﷺ: «أيرين البر في هذا» [1]؟ وأمر بتقويض القباب غضباً عليهن.

وقد تم غرضنا من بيان الاعتكاف وما يتعلق به، ونشرع الآن في صوم التطوع مستعينين بالله وهو خير معين.

---

(١) قال في (الجواهر) بعد أن أورد الخبر بلفظ: فقال: «ما هذا»؟ فأُخبر خبرهن. فقال: «ما حملهن على هذا، إنزعوها فلا أراها» فنزعت فلم يعتكف في رمضان حتى اعتكف في آخر العشر من شوال: هذه بعض روايات حديث أخرجه الستة. إهـ ٢/ ٢٦٤.

القول في صوم التطوعات

اعلم أن الذي نذكره هاهنا هو الكلام في صيام التطوع، ثم نردفه بالكلام في الأيام التي نهي عن الصوم فيها، ثم نذكر فضل ليلة القدر وما جاء فيها، فهذه مراتب ثلاث، نفصلها بمعونة الله تعالى.

المرتبة الأولى: في ذكر صيام التطوع

وهل يستحب صيام الدهر أو يكره؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: استحبابه، وهذا هو رأي أئمة العترة القاسمية، وهو مروي عن أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه ومالك.

والحجة على هذا: هو أنه إذا تجنب الأيام المنهي عن صومها كأيام التشريق ويومي العيد، فقد ورد فيه أحاديث تدل على فضله، وهذا كقوله ﷺ: «من صام الدهر فقد وهب نفسه من الله».

المذهب الثاني: كراهته، وهذا هو رأي الناصر.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «من صام الدهر فلا صام»[1]. فقوله: «لا صام» خارج مخرج الدعاء، فلولا أنه مكروه لم يكن مستحقاً للدعاء.

المذهب الثالث: تحريمه، وهذا هو المحكي عن الإمامية.

والحجة على هذا: ما روي أن أصحاب الصَّفَّة أرادوا أن يصوموا الدهر وأن لا ينكحوا وأن يقوموا الليل كله، وكان فيهم عثمان بن مظعون الجمحي، فقال له الرسول ﷺ: «يا عثمان، إن

---

(١) في (بلوغ المرام) ص١٢١: عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا صام من صام الأبد» متفق عليه. ولمسلم من حديث أبي قتادة بلفظ: «.. لا صام ولا أفطر». وفي (الجواهر): عن ابن عمر كذلك: «من صام الأبد فلا صام ولا أفطر». وفي رواية: «...فلا صام» أخرجه النسائي. إهـ.٢/ ٢٧١.

لنفسك عليك حقا، أما أنا فأنام وأقوم وأصوم وأفطر وآكل وأشرب وأنكح، فمن رغب عن سنتي فليس مني»[١]. فظاهر هذا الحديث دال على البراءة لمن فعل ذلك، وفي هذا دلالة على التحريم للصوم والمنع منه.

والمختار: هو استحباب صومه، كما هو رأي القاسمية ومحكي عن الفقهاء.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الأخبار واردة في تشبيه صيام الأيام الفاضلة بصوم الدهر، فلولا أن له فضيلة في صيامه وإلاَّ لم يجر لتشبيهها فائدة ولا معنى، وتدل على ذلك أخبار ثلاثة:

أولها: ما روى عبد الله بن عمر بن الخطاب قال: لقيني رسول الله ﷺ فقال لي: «ألم أحدث عنك أنك تقول لأقومن الليل ولأصومن النهار»؟ فقال له ابن عمر: نعم قد قلت، فقال له رسول الله ﷺ: «قم ونم وصم وأفطر، وصم من كل شهر ثلاثة أيام، فذلك مثل صيام الدهر».

وثانيها: ما روى أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من أفطر يوماً من رمضان من غير رخصة لم يجزه صيام الدهر».

وثالثها: ما روى زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام أنه قال: صوم ثلاثة أيام في كل شهر تعدل صوم الدهر، وهو يذهب وجر الصدر، وقيل: وما وجر الصدر؟ قال: إثمه.

ووجه الدلالة من هذه الأخبار: هو أن صوم الدهر لو كان مكروهاً أو محرماً لما كان مشبهاً في الفضل به، فلما شبه به دل على استحبابه وفضله.[٢]

ووجه آخر: وهو أن كل يوم من الدهر يستحب صومه على الإنفراد سوى ما دل الشرع على المنع من صومه، كالأيام التي ذكرناها، فهكذا حال الجمع كرجب وشعبان.

---

(١) أخرجه البخاري ومسلم عن أنس بن مالك.

(٢) هذه الأخبار الثلاثة تبدو في مجملها دلالة على المؤلف لا له في اختياره، ويكفي في تأييد هذا حديث ابن عمر الذي أنكر فيه الرسول ﷺ ما سمعه عنه بأنه يقول لأقومن الليل... إلخ. ثم قال له عليه السلام: «قم ونم.....إلخ». وكذلك حديث ابن مظعون قبله وكلاهما واردان ضمن حديث واحد هو حديث أهل الصُّفة، وقد أخرجه البخاري ومسلم كما سلف تخريجه. والله أعلم.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «من صام الدهر فلا صام» فدل ذلك على الكراهة، كما حكي عن الناصر.

قلنا: هذا الحديث لا يكون معارضاً لما ذكرناه من تلك الأحاديث التي أوردناها لكثرتها وظهورها، وله تأويلات ثلاثة:

التأويل الأول: محكي عن القاسم، وهو أنه محمول على من يصوم العيدين وأيام التشريق؛ لأن كل من أفطرها فليس صائماً الدهر كله.

التأويل الثاني: محكي عن السيدين الأخوين: وهو أنه محمول على أن صوم الدهر يضره في جسمه، فيؤدي إلى الإخلال بالواجبات الشرعية لأجل ضعف جسمه واختلاله.

التأويل الثالث: محكي عن القاسم أيضاً، وهو أن ذلك إنما يكون من أجل الإرشاد والتخفيف لا من جهة الكراهة والتحريم. فهذه التأويلات كلها على ما ذكرناه من استحباب صيام الدهر إذا خلا عن هذه العوارض التي ذكرناها.

قالوا: إنه محرم كما حكي عن الإمامية؛ لقوله ﷺ: «من رغب عن سنتي فليس مني». فدل ظاهر الحديث على أن كل من صام فلم يفطر فهو على البراءة منه، وفي هذا دلالة على تحريمه.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن المراد هو التخفيف والسهولة، ولهذا قال ﷺ: «بعثت بالحنيفية السمحة» فدل ذلك على أن المراد هو التسهيل على الخلق دون تحريمه والمنع من صومه.

وأما ثانياً: فلأنه ليس المقصود التبري منه إذا صام الدهر، وإنما غرضه ليس من عملي وشأني، دون البراءة.

فإذا تمهدت هذه القاعدة، فلنذكر ما يستحب صومه بتكرر الأعوام، وما يستحب صومه بتكرر الشهور، وما يستحب صومه بتكرر الأسابيع، فهذه ضروب ثلاثة نذكر ما يتعلق بكل واحدٍ منها.

الضرب الأول: ما يستحب صومه بتكرر الأعوام والسنين، فيستحب صوم المحرم، لما رواه القاسم عن الرسول ﷺ أنه قال: «أفضل الصيام بعد صيام شهر رمضان شهر الله المحرم، وأفضل الصلاة بعد الصلاة المكتوبة صلاة الليل» (١)، وفي حديث آخر: «من صام في شهر الله المحرم يوم الخميس والجمعة والسبت، كتب الله له عبادة سبعمائة سنة».

ويستحب صيام رجب؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «من صام يوماً من رجب فكأنما صام سنة» (٢).

وفي حديث آخر: «من صام سبعة أيام من شهر رجب غلقت عنه أبواب جهنم» (٣).

وفي حديث آخر: «شعبان شهري ورجب شهرك يا علي ورمضان شهر الله» (٤).

ويستحب صيام شهر شعبان، لما روي عن الرسول ﷺ أنه كان أحب الشهور إليه أن يصوم شعبان ثم يصله برمضان.

وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت: ما رأيت رسول الله يصوم شهرين متتابعين إلا شعبان ورمضان(٥).

و عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا بقي نصف من شعبان فلا تصوموا»(٦).

وعن أبي هريرة أيضاً قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقدموا شهر رمضان بصيام، إلا أن يوافق

(١) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي، عن أبي هريرة.

(٢) حكاه في (الجواهر) ٢/ ٢٧٢ مع حديث: «من صام سبعة أيام من رجب غلقت عنه أبواب جهنم» قال: وحكى ذلك في (الشفاء).

(٣) تقدم آنفاً.

(٤) أورده ابن بهران في (الجواهر) مع الحديثين السالفين.

(٥) روى في (الجواهر): عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يصوم حتى نقول: لا يفطر، ويفطر حتى نقول لا يصوم، وما رأيت رسول الله ﷺ استكمل صيام شهر قط إلا شهر رمضان، وما رأيته أكثر منه صياماً في شعبان. هذه إحدى روايات حديث أخرجه الستة. وعن أسامة قال: قلت: يا رسول الله لم أرك تصوم من شهر ما تصوم من شعبان. قال: «ذاك شهر يغفل عنه الناس بين رجب ورمضان وهو شهر ترفع فيه الأعمال إلى رب العالمين فأحب أن يرفع عملي وأنا صائم»، أخرجه النسائي. إهـ.

(٦) أورده ابن بهران بلفظ: «إذا انتصف شعبان فلا تصوموا»، وقال: هذه رواية أبي داود. وعند الترمذي: «إذا بقي نصف من شعبان فلا تصوموا». إهـ. (جواهر)٢/ ٢٧٢.

ذلك صوماً كان يصومه أحدكم»[1].

وهذه الأحاديث حكاها الترمذي في صحيحه.

وحكى الترمذي عن ابي هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «كل حسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف، والصوم لي وأنا أجزي به، والصوم جنة من النار، ولخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك»[2].

وروي عن الرسول ﷺ أنه قال: «وكل الله الملائكة بالدعاء للصائمين، وإن جبريل أخبرني عن ربي أنه قال: ما أمرت أحداً من الملائكة لأحدٍ من خلقي بالدعاء إلا وأنا أستجيب له».

وحكي عن الناصر أنه كان يصوم رجب وشعبان ورمضان ويتبعه ستة أيام من شوال بعد فطره، وكان يداوم على ذلك، فلما كبر وشاخ وضعف، كان يصوم رمضان وستة أيام بعده، وذلك في الحساب كصوم الدهر كله؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾[الأنعام: ١٦٠]، فرمضان بثلاثمائة حسنة، وستة أيام بستين حسنة، والسنة ثلاثمائة وستون يوماً.

وحكى الترمذي في صحيحه عن عبد الله بن سفيان[3] قال: سألت عائشة عن صوم الرسول ﷺ ، قالت: كان يصوم حتى نقول قد صام، ويفطر حتى نقول قد أفطر، قالت: وما صام رسول الله شهراً كاملاً إلا رمضان[4].

وعن أنس بن مالك أنه سئل عن صوم رسول الله ﷺ فقال: كان يصوم من الشهر حتى نرى أنه لا يفطر، ويفطر حتى نرى أنه لا يريد أن يصوم، وكنت لا تشاء أن تراه مصلياً من الليل إلا رأيته مصلياً، ولا نائماً إلا رأيته نائماً.

---

(١) أورده الشوكاني عن أبي هريرة بلفظ: قال رسول الله ﷺ: «لا يتقدمن أحدكم رمضان بصوم يوم أو يومين إلا أن يكون رجل كان يصوم صوماً فليصمه»، رواه الجماعة. إهـ. (نيل الأوطار)٤/ ٢٥٩.

(٢) تقدم.

(٣) عبد الله بن سفيان المخزومي وهو أبو سلمة مشهور بكنيته. روى عن عبد الله بن السائب المخزومي وأبي أمية بن الأخنس. وعنه: محمد بن عباد بن جعفر، وعمر بن عبد العزيز، ويحيى بن عبد الله بن صيفي. قال أحمد بن حنبل: ثقة مأمون. له عندهم حديث: صلى لنا النبي ﷺ بمكة وفيه أخذته سعلة فحذف وركع. اهـ. باختصار من (تهذيب التهذيب)٥/ ٢١١.

(٤) تقدم.

وعن ابن عمر رضي الله عنه عن الرسول ﷺ أنه قال: «أفضل الصوم صيام أخي داود، كان يصوم يوماً ويفطر يوماً، ولا يفر إذا لاقى»[1].

وقال بعض أهل العلم: هذا هو أشد الصيام.

الضرب الثاني: ما يتكرر بتكرر الشهور، وصوم يوم عاشوراء هل يستحب أو يكره؟ فيه قولان:

القول الأول: أنه مستحب، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الفقهاء.

والحجة على هذا: ما روى أبو قتادة عن الرسول ﷺ أنه قال: «صوم عاشوراء كفارة سنة»[2].

و عن الرسول ﷺ أنه قال: «ليس ليوم على يوم فضل في الصيام إلا شهر رمضان ويوم عاشوراء»[3].

القول الثاني: أنه يكره، وهذا شيء يحكى عن الإمامية.

والحجة على هذا: هو أنه يوم حزنٍ وبلاء ومصيبة؛ لأن الحسين بن علي قُتل في ذلك اليوم.

والمختار: استحبابه، كما هو رأي أئمة العترة ومن وافقهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن المختار أنه كان واجباً في الأصل، لكنه نسخ وجوبه، ونسخ الوجوب يبقي حكم الندب؛ لأن الوجوب مركب من وصفين:

---

(١) رواه السيوطي في (الجامع الصغير) ونسبه للترمذي والنسائي عن ابن عمرو، وقال: حديث صحيح. إهـ. ١/ ١٩٢.

(٢) أخرجه الترمذي. وعن ابن عباس: وسئل عن صيام يوم عاشوراء، فقال: ما علمت رسول الله ﷺ صام يوماً يطلب فضله على الأيام إلا هذا اليوم ولا شهراً إلا هذا الشهر،يعني: رمضان. أخرجه البخاري ومسلم والنسائي.

(٣) جاء الحديث في (الجامع الصغير) برقم [٧٦٦٥] ونسبه للطبراني في (الكبير) وللبيهقي في (شعب الإيمان) كلاهما عن أبي عباس، وقال: حديث ضعيف. اهـ. ٢/ ٤٦٣.

أحدهما: استحباب فعله.

والآخر: حظر تركه.

فإذا نسخ الوجوب -وهو حظر الترك- بجواز الترك، بقي استحباب فعله.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إنه يوم حزن وبلاء ومصيبة؛ لأن الحسين عليه السلام قُتل في ذلك اليوم.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن استحباب صومه كان قبل قتل الحسين في أيام الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلا يتغير حكمه بعد ذلك.

وأما ثانياً: فلأن أمير المؤمنين كرم الله وجهه قتل في رمضان ولم يتغير بقتله شيء من أحكام الشهر، فهكذا هاهنا.

ومن وجه آخر: وهو أن الصوم عند حدوث المصيبة يكون أفضل، ليكون محرزاً لثواب الصبر على تلك المصيبة، ولثواب الصبر على الصوم.

ومن وجه آخر: وهو أن الحزن لا يمنع من الصوم فهكذا حال المصيبة لا يمنع من الصوم.

فحصل من مجموع كلامنا هذا: أن الإمامية لم يصنعوا [شيئاً] في إنكار استحباب صومه مع قوته وظهوره.

وهل كان واجباً من قبل ثم نسخ أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه كان واجباً في أول الإسلام ثم نسخ بصوم رمضان، وهذا هو رأي أئمة العترة، وبه قال العراقيون من أصحاب الشافعي، وأبي حنيفة.

والحجة على هذا: ما روت عائشة عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «صوم رمضان نسخ صوم

عاشوراء»[1]، والظاهر من النسخ أنه نسخ للوجوب دون جواز الصوم واستحبابه.

المذهب الثاني: أنه لم يكن واجباً وهذا هو المحكي عن الشافعي.

وحجته على هذا : ما روي عن معاوية أنه لما قدم المدينة وخطب الناس وقال: يا أهل المدينة أين علماؤكم، هذا يوم عاشوراء، سمعت النبي ﷺ يقول: «إنه لم يكتب علينا صيامه،وأنا صائم فمن شاء صام ومن شاء أفطر»، فدل ظاهر كلامه على أنه لم يكن واجباً فينسخ بصوم رمضان.

والمختار: أن الأخبار في السير والآثار دالة على أنه واجب لكنه نسخ بصوم رمضان، كما قاله علماء العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روى البخاري عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يأمرنا بصوم عاشوراء، فلما فرض رمضان قال: «من شاء صام ومن شاء أفطر»[2]، فظاهر هذا الخبر دال على أنه كان واجباً؛ لأن ظاهر الأمر للوجوب، ثم لم ينكر ترك صيامه بعد فرض صيام رمضان، فدل ذلك على أن وجوبه نسخ برمضان.

وحكى البخاري أن الرسول ﷺ أمر رجلاً من أسلم ينادي ويؤذن في الناس «أن كل من أكل فليصم بقية يومه، ومن لم يأكل فليصم، فإن اليوم يوم عاشوراء». فهذه الأحاديث كلها دالة على ما قلناه من كونه كان مفروضاً قبل فرض صوم رمضان، فلما فرض صوم رمضان بطل وجوبه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: حديث معاوية دال على أنه لم يكتب، فلهذا قلنا بأنه غير واجب فلا يحتاج إلى نسخه بصوم رمضان.

---

(١) قال في (الجواهر)٢/ ٢٧٣: حكى نحوه في (الشفاء).

(٢) أورد ابن بهران في (الجواهر)٢/ ٢٧٣ عن ابن مسعود في صوم يوم عاشوراء، قال: قد كان يصام قبل أن ينزل رمضان فلما نزل ترك. هذا طرف من حديث أخرجه البخاري ومسلم، وفي معناه أحاديث أخر.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما روته عائشة نص صريح في كونه منسوخاً بصوم رمضان.

وأما ثانياً: فلأن ما رواه معاوية معارض لما رويناه من الأحاديث، لكن ما رويناه أرجح لأمور لا تخفى.

أما من جهة: أن معاوية لا يخفى حاله في الفسق والتمرد بالخروج على أمير المؤمنين، وممانعته عن تنفيذ أحكام الدين.

ومن جهة: كون ما رويناه من الأخبار صريحة في الدلالة على الوجوب.

ومن جهة كثرتها واشتهارها.

فهذه الأوجه كلها مرجحة لما رويناه على غيره، فلهذا وجب التعويل عليها.

وهل يكون المستحب في الصوم هو اليوم العاشر أو التاسع؟ فيه قولان:

القول الأول: أن المستحب هو صوم اليوم العاشر، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الفقهاء.

والحجة على هذا: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قدم رسول الله المدينة فرأى اليهود يصومون يوم عاشوراء، فقال لهم: «ما هذا»؟ قالوا: هذا يوم صالح، هذا يوم نجى الله [فيه] بني إسرائيل من عدوهم فصامه موسى. فقال الرسول ﷺ: «أنا أحق بموسى منكم»[1]، فصامه وأمر بصيامه، فدل ظاهر الحديث على أن الفضل متعلق باليوم العاشر.

المذهب الثاني: محكي عن ابن عباس، وهو أن الفضل إنما هو في اليوم التاسع.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «صوموا التاسع والعاشر، ولا تشبهوا باليهود»[2]، وروي في حديث آخر: «لئن عشت لأصومن التاسع والعاشر»[3]، فظاهر الحديث

(١) أخرجه البخاري ومسلم.

(٢) وفي رواية: قال رسول الله ﷺ: «صوموا يوم عاشوراء وخالفوا اليهود، صوموا قبله يوماً وبعده يوماً». رواه أحمد.

(٣) قال ابن بهران: وفي رواية لمسلم وأبي داود عن ابن عباس قال: حين صام رسول الله ﷺ يوم عاشوراء وأمر بصيامه، قالوا: يا رسول الله إنه =

دال على أن الفضل إنما هو في اليوم التاسع.

والمختار: أن الفضل إنما هو متعلق باليوم العاشر كما هو الظاهر من الأحاديث في فضل يوم عاشوراء، لكن الأفضل صوم يوم التاسع والعاشر، فصوم العاشر لتعلق الفضل به، وصوم يوم التاسع لمخالفة اليهود، وهو غرض مقصود.

ويستحب صيام أيام البيض، وهي ثلاثة أيام من كل شهر؛ لما روى أبو هريرة أنه قال: أوصاني خليلي بثلاث فلا أدعهن حتى أموت: صوم ثلاثة أيام من كل شهر.

وروى أبو ذر عن الرسول ﷺ أنه قال: «من كان صائماً فليصم الأيام البيض»[(١)]، وهي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر من الشهر، عند أئمة العترة والفقهاء.

وحكي عن الصيمري من أصحاب الشافعي: أنها الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر دون الخامس عشر، وهذا لا وجه له.

ويدل على ما قلناه: هو أن المحكي عن العرب وأهل اللغة أنهم يقولون للثلاث الأولى في ابتداء الشهر: أُوَل، وللثلاث الثانية: غُرَر، وللثلاث الثالثة: دُرَر، وللثلاث الرابعة: درع، وللثلاث الخامسة: بيض، وإنما سمين بيضاً لاستيلاء البياض عليهن من أولهن إلى آخرهن، فدل ذلك على ما قلناه من أنها الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر كما ذكرناه.

ويؤيد ما ذكرناه: ما روى عبد الملك بن قتادة[(٢)] عن أبيه عن الرسول ﷺ أنه كان يصوم أيام

يوم تعظمه اليهود والنصارى، فقال ﷺ: «فإذا كان العام القابل إن شاء الله تعالى صمت اليوم التاسع»، فلم يأت العام القابل حتى توفي رسول الله ﷺ. إهـ. المصدر السالف. وهو في سنن البيهقي الكبرى٤/ ٢٨٧، و(فتح الباري)٤/ ٢٤٧.

(١) في (نيل الأوطار)٤/ ٢٥٢: عن أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أبا ذر إذا صمت من الشهر ثلاثة فصم ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة»، رواه أحمد والنسائي والترمذي. وعن أبي ذر قال: قال رسول الله ﷺ: «من صام من كل شهر ثلاثة أيام فذلك صيام الدهر». فأنزل الله تصديق ذلك في كتابه ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ اليوم بعشرة. رواه ابن ماجة والترمذي. إهـ.

وهو في صحيح ابن حبان ٨/ ٤١٠، والسنن الكبرى للبيهقي٤/ ٢١٠، وسنن الترمذي٤/ ٢٢٢، والنسائي٤/ ٢٢٣.

(٢) عبد الملك بن قتادة بن ملحان القيسي. ويقال: قدامة بدل قتادة، ويقال: عبد الملك بن المنهال، ويقال: ابن أبي المنهال. عن أبيه مرفوعاً في صوم الأيام البيض. وعنه: أنس بن سيرين. قال ابن المديني: لم يرو عنه غيره، وذكره ابن حبان في (الثقات). انتهى ملخصاً من (تهذيب التهذيب)٦/ ٣٦٧.

البيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة، وقال: «هي كهيئة الدهر»[1].

وروى أبو ذر الغفاري عن الرسول ﷺ أنه قال: «من صامهن فكأنما صام الدهر»[2]، ومعنى هذا أن الحسنة بعشر أمثالها، وهي ثلاث بعدد عُشُر الشهر، فإذا واظب عليها أحد فكأنه صام الدهر كله على هذا التقرير.

ويستحب صيام ستة أيام من شوال بعد إفطار يوم العيد، عند أئمة العترة، ومحكي عن الشافعي؛ لما روى أبو أيوب الأنصاري عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من صام رمضان ثم أتبعه بستة أيام من شوال فكأنما صام الدهر كله»[3].

ووجه ذلك: هو أن الحسنة بعشر أمثالها، فيكون رمضان بثلاثمائة حسنة، وتكون الستة الأيام بستين حسنة، فيكون ذلك بعدد أيام السنة، فلهذا كان صومها يعدل الدهر كله على ما وصفناه.

وحكي عن مالك وأبي حنيفة: أنهما يكرهان صومها لما روى أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه نهى عن صومها.

ويستحب صيام عشرة أيام من ذي الحجة؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «ما من أيام أحب الله فيها الصوم منه في عشر ذي الحجة»[4].

ويستحب صوم يوم عرفة، عند أئمة العترة، للحجاج ولغيرهم.

قال الشافعي: يكره للحجاج، والفطر أفضل ليقووا على تأدية المناسك.

---

(١) وفي معناه روايات وبألفاظ أخر. رواه البيهقي في (الكبرى)٤/ ٢٩٤، وابن ماجة١/ ٥٤٤، وأحمد ٥/ ٢٧.

(٢) تقدم

(٣) ذكره الرباعي في (فتح الغفار)١/ ٥٠٦ بلفظ: «من صام رمضان وأتبعه ستاً من شوال فذلك صيام الدهر». رواه الجماعة إلا البخاري والنسائي، وهو لأحمد من حديث جابر. قال: وعن ثوبان عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من صام رمضان وستة أيام بعد الفطر كان تمام السنة من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها». رواه ابن ماجة. إهـ. وفي معنى الحديث روايات أخر.

(٤) رواه أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من أيام أحب إلى الله أن يتعبد له فيها من عشر ذي الحجة، يعدل صيام كل يوم منها بصيام سنة، وقيام كل ليلة منها بقيام ليلة القدر». أخرجه الترمذي. إهـ. (جواهر)٢/ ٢٧٥. وهو في سنن البيهقي الكبرى٤/ ٢٨٤، وفي (المعجم الكبير) للطبراني ١٢/ ١٣، وفي (فتح الباري)٢/ ٤٥٩.

وقال عطاء: أصوم في الشتاء وأفطر في الصيف.

وقال يحيى الأنصاري[1]: يجب الفطر فيه.

وحكي عن أبي حنيفة: أنه يستحب صومه إلا أن يضعف عن الدعاء.

والحجة على استحباب صومه، وهو رأي جماعة من الصحابة: عمر بن الخطاب، وعثمان بن أبي العاص، وعائشة، وابن الزبير، ما روى أبو قتادة عن الرسول ﷺ أنه قال: «صوم يوم عرفة كفارة سنتين، سنة قبلها ماضية وسنة بعدها مستقبلة»[2]. ومعنى تكفير السنة الماضية: أن الله تعالى يمحو عنه ذنوب ما مضى ويعفو عنها، وأما تكفير السنة المستقبلة: فيحمل على أن الله تعالى يوفقه للأعمال الصالحة، وإما على أن الله تعالى يلطف به في الإنكفاف عن مواقعة الأعمال السيئة والمعاصي القبيحة بسبب صومه ليوم عرفة.

الضرب الثالث: ما يتكرر بتكرر الأسابيع، ويستحب صيام الإثنين والخميس لما روى أبو داود في سننه أن الرسول ﷺ كان يصوم يوم الإثنين والخميس، فسئل عن ذلك فقال: «إن أعمال بني آدم ترفع يوم الإثنين والخميس فأحب أن يرفع عملي وأنا صائم»[3].

وروي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه كان يصوم يوم الإثنين والخميس، وهو مروي عن أكابر أهل البيت، وعن أكثر السلف الصالح من أكابر العلماء المواظبة على ذلك.

قال القاسم: ويستحب صوم الأربعاء بين خميسين الخميس في أول الشهر والأربعاء في وسطه والخميس في آخره، وهو محكي عن الشافعي.

---

(١) جاءت ترجمته في (تهذيب التهذيب) ١١/ ٢٦٩ مبتورة بها لفظه: يحيى الأنصاري من ولد كعب بن مالك. روى حديثه الليث بن سعد عن عبد الله بن يحيى عن أبيه عن جده، أن جدته خيرة امرأة كعب بن مالك أتت رسول الله ﷺ بحلي لها... الحديث. قلت: تقدم في عبد الله أن أبا حاتم قال فيه: مجهول. إهـ.

(٢) أخرجه الترمذي بلفظ: «صوم يوم عرفة إني أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله والسنة التي بعده». وأورده في (فتح الغفار) بلفظ: «صوم يوم عرفة يكفر سنتين ماضية ومستقبلة، وصوم يوم عاشوراء يكفر سنة ماضية» رواه الجماعة إلا البخاري والترمذي. إهـ ١/ ٥٠٧. وهو في صحيح ابن حبان٨/ ٣٩٤، ومصنف عبد الرزاق ٤/ ٢٨٤.

(٣) رواه أحمد والترمذي عن أبي هريرة، ولابن ماجة معناه، ولأحمد والنسائي هذا المعنى من حديث أسامة بن زيد. إهـ (نيل الأوطار)٤/ ٢٤٨.

وروي عن أبي حنيفة ومالك: أن ذلك غير مستحب صومه.

والحجة على استحباب صومه: ما روى أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه قال له الرسول ﷺ: «الصيام ثلاثة أيام في كل شهر، الخميس في أوله، والأربعاء في وسطه، والخميس في آخره»[1]. وهكذا روي عن الصادق؛ لأن الله تعالى خلق جهنم يوم الأربعاء، وهذا إنما يقوله عن توقيف، إذ لا مساغ للاجتهاد فيه.

وحكى الناصر أن الرسول ﷺ كان في أيام قوته يصوم يوم الإثنين ويوم الخميس والسبت والأحد، فلما شاخ وكبر سنه كان يصوم ثلاثة أيام من كل شهر، الخميس في أول الشهر، والأربعاء في وسطه، والخميس في آخره.

ويستحب صيام يوم الإثنين؛ لأن الرسول ﷺ ولد فيه وقبض وبعث، فلهذا استحب صومه.

ويستحب صيام يوم الخميس ويوم السبت؛ لقوله ﷺ: «بورك لأمتي في سبتها وخميسها»[2].

قال القاسم: ومن صام شعبان فإنه يستحب له أن يفصل بينه وبين رمضان؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه كان يفعل ذلك.

قال الأخوان: هذا إذا لم يكن يوم الثلاثين من شعبان يوم شك، بأن لا يكون هناك غيم يستر الهلال، فأما إذا كان يوم شك فإنه يستحب صومه كما مر تقريره، لما فيه من الإحتياط لصوم رمضان.

وقد نجز غرضنا مما نريده من استحباب الصيامات باعتبار الأعوام واعتبار الشهور واعتبار الأسابيع.

---

(١) وفي معناه ما ورد في (فتح الغفار)١/ ٥١٣ عن عائشة قالت: كان النبي ﷺ يصوم من الشهر السبت والأحد والإثنين ومن الشهر الآخر الثلاثاء والأربعاء والخميس. رواه الترمذي وحسنه. وعن ابن مسعود قال: كان النبي ﷺ يصوم ثلاثة أيام من غرة كل شهر. رواه أصحاب السنن وصححه ابن خزيمة.

(٢) ورد في (الجامع الصغير) للسيوطي ١/ ٢٩٠، و(فيض القدير)٥/ ٢٠٧.

المرتبة الثانية: في بيان ما يكره من الصيامات.

اعلم أن صيام يوم الفطر ويوم النحر منهي عنه[1]؛ لما روي عن ابن عمر رضي الله عنه أن الرسول ﷺ نهى عن صيام هذين اليومين، «أما يوم الأضحى فتأكلون فيه لحم نسككم، وأما يوم الفطر ففطركم من صيامكم»[2]، فإن صام فيهما أو نذر صومهما أو صامهما قضاء عن نذر أو عن صوم رمضان ففيه كلام قد قررناه في صيام النذور فأغنى عن تكريره.

وأما أيام التشريق فهي ثلاثة أيام بعد يوم النحر، وهل يصح صيامها عمن لم يجد الهدي في أيام الحج؟ فيه تردد.

فعلى رأي أئمة العترة: يصح صومها عن التمتع إذا لم يجد [المتمتع] الهدي، وهو قول الشافعي في القديم، وقال في الجديد: لا يصح صومها عن التمتع، وهو قول أبي حنيفة.

والحجة على صحة صومها للمتمتع: قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ﴾[البقرة: ١٩٦]، ولما روي عن ابن عمر وعائشة أنهما قالا: لم يرخص في صوم أيام التشريق إلا للمتمتع.

وهل يصح قضاؤها عن رمضان أو عن نذر معين أو نذرها أو صومها تطوعاً؟ فيه كلام قد ذكرناه من قبل، فلا وجه لإعادته.

وهل يكره صوم يوم الجمعة على انفراده أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه مكروه صومه على انفراده إلا أن يصوم قبله أو بعده، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: ما روي عن أبي هريرة أنه قال: ورب هذا البيت ما أنا نهيت عن صوم يوم الجمعة، ولكن محمداً نهى عنه.

وعن جابر أنه سأله رجل عن صوم يوم الجمعة، هل نهى رسول الله عن صومه أم لا؟ فقال:

---

(١) وفي الأصل: عنهما. والصواب عنه لعودة الضمير إلى الصيام المخصوص بالنهي.

(٢) وهو في صحيح ابن خزيمة ١/ ٣١٢، وسنن الترمذي ٣/ ١٤١، وسنن أبي داود٢/ ٣١٩.

نعم، ورب هذا البيت.

المذهب الثاني: أن صومه على انفراده غير مكروه، وهذا هو رأي أبي حنيفة، ومحكي عن مالك

والحجة على هذا: قوله تعالى[1]: «الصوم لي وأنا أجزي به».

وقوله ﷺ: «الصوم جنة من النار» [2]، ولم يفصل بين يوم ويوم.

ومن وجه آخر: وهو أنه صام في يوم يصح فيه الصوم فأشبه ما قبله وما بعده.

والمختار: هو الكراهة في صوم يوم الجمعة على انفراده، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو قوله ﷺ: «لا يتعمدن أحدكم صوم يوم الجمعة، وإذا كان لابد وأن يكون صائماً فليصم اليوم الذي قبله، فيجمع الله له بين يومين صالحين، يوم صيامه ويوم نسكه مع المسلمين»[3]، واحترزنا بقولنا: على انفراده، عما إذا كان صيامه متصلاً بيوم الجمعة قبله أو بعده، فإنه لا يكره لا خلاف فيه، ولقوله ﷺ: «إلا أن يصوم قبله أو بعده».

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الأحاديث الدالة على فضل الصوم التي رويناها لم تفصل بين يوم ويوم، فظاهرها دال على عدم الكراهة في صيام يوم الجمعة على انفراده.

قلنا: إن ما رويتموه من الأحاديث على الجواز عامة، وما رويناه من الأحاديث على كراهته خاصة، ومن حق العام أن يبنى على الخاص، فيخرج من العام ما تناوله الخاص، ويعمل بالعام فيما عداه عملاً بالدليلين العام والخاص، وعلى قولكم يبطل العمل على الخاص، وهذا فلا سبيل إليه.

---

(١) في الحديث القدسي.

(٢) تقدم.

(٣) وهو في (فتح الغفار) بلفظ: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ:«لا تصوموا يوم الجمعة إلا وقبله يوم أو بعده يوم». رواه الجماعة إلا النسائي. إهـ١/ ٥١٥.

ويكره الصيام قبل رمضان؛ لما روى أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا تقدموا شهر رمضان لا بيوم ولا بيومين، إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه أحدكم».

وفي حديث آخر عن أبي هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «إذا بقي نصف من شعبان فلا تصوموا». فظاهر هذين الحديثين دال على كراهية الصوم قبل رمضان لأجل رمضان.

ويكره البخل والظنة لما روى أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا يدخل الجنة بخيل»[1].

وروي عن الرسول ﷺ أن الله تعالى قال للجنة: «تزيني» فأخرجت حللها وحليها وزينتها، ثم قال بعد ذلك: «وعزتي وجلالي لا يدخلنك بخيل».

ويستحب الجود في جميع الأوقات، لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «إن الله جواد يحب الجود، ويحب معالي الأخلاق ويكره سفسافها»[2].

وروي عن الرسول ﷺ أنه قال: «الجنة دار الاستحياء».

وعن الرسول ﷺ أنه قال: «إن المفطرين هم المقلون يوم القيامة، إلا من قال بالمال هكذا وهكذا»[3].

ويستحب الإكثار من الجود والإفضال في شهر رمضان؛ لما روي عن ابن عباس أن الرسول ﷺ كان من أجود الناس، وكان أجود ما يكون في شهر رمضان، فكان جبريل يلقاه في كل ليلة من رمضان فيعرض عليه الرسول القرآن، فإذا لقيه كان أجود من الريح المرسلة[4]، وفي حديث آخر: كان أجود في رمضان من الريح العاصف.

---

(١) ورد الحديث في مسند أحمد ١/ ٤، و(مجمع الزوائد)١٠/ ٤١١، و(تهذيب الكمال)١٣/ ١٥٣.

(٢) جاء الحديث في (فيض القدير)٢/ ٢٢٦، وفي (كشف الخفاء)١/ ٢٨٤، وغيرها.

(٣) جاء الخبر في صحيح ابن حبان١/ ٤٣٣، و(فتح الباري)١١/ ٢٦٥.

(٤) أخرجه البخاري ومسلم والنسائي عن ابن عباس. كما في (الجواهر)٢/ ٢٠٧.

المرتبة الثالثة: في بيان ليلة القدر وفضلها.

وسميت ليلة القدر لما يحصل فيها من الأمور المقدرة من الآجال والأرزاق والمصائب، وهي الليلة التي ذكرها الله في سورة الدخان في قوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ﴾ يعني: القرآن، ﴿فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ﴾ ثم قال: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾[الدخان: ٣-٤]، وهي تشتمل على أحكام خمسة:

الحكم الأول: في بيان أصلها، وهل تكون ثابتة أو مرفوعه؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنها ثابتة، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الصدر الأول من الصحابة والتابعين، وهو قول أكثر الفقهاء.

والحجة على هذا: ما روى أبو ذر الغفاري قال: قلت يا رسول الله، ليلة القدر رفعت مع الأنبياء أو هي باقية إلى يوم القيامة؟ فقال: «بل هي باقية إلى يوم القيامة»[(١)].

المذهب الثاني: أنها مرفوعة بعد وفاة الرسول ﷺ، وهذا هو رأي أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو أن بعد موت الرسول ﷺ لم يعلم أن الأئمة السابقين ولا أثر عن أحدٍ من أهل الصلاح والعلم والفضل رآها، فلو كانت موجودة لجاز وجودها في حق من ذكرناه، فلما لم توجد دل ذلك على رفعها واختصاص زمن الرسول بها.

والمختار: هو ثبوتها، كما هو رأي الأكثر من الأمة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾[القدر: ١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ﴾[الدخان: ٣]. فظاهر هاتين الآيتين دال على ثبوتها ونزول القرآن فيها، ولم تدل دلالة على رفعها، فلهذا حكمنا بإثباتها كما ذكرناه[(٢)].

---

(١) جاء الحديث في (فتح الباري)٤/ ٢٦٣، وفي (المغني)٣/ ٦٠، و(نيل الأوطار)٤/ ٣٦٤.

(٢) ربما كان بإمكان الإمام عليه السلام أن يستدل على بقائها بقوله تعالى: {فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ}.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: لو كانت ثابتة لجاز وقوعها لأحدٍ من الأئمة وأهل الصلاح والعبادة، فلما لم تقع لواحدٍ منهم دل على ارتفاعها وبطلانها.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الإجماع منعقد على تقريرها وثبوتها من قبل أبي حنيفة ومن بعده، فلا وجه لإبطال هذا الإجماع.

وأما ثانياً: فلأن عدم الإطلاع عليها بعد وفاة الرسول ﷺ لا يدل على رفعها؛ لأنه لا يمتنع أن تكون المصلحة في سترها وإخفائها لأجل المواظبة على هذه الأوقات التي دل الشرع على ثبوتها فيها لسرٍ ومصلحة استأثر الله بعلمها.

الحكم الثاني: في بيان فضلها، وقد ظهر فضلها من أوجه عشرة:

أولها: أن الله تعالى وصفها بالبركة في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍۚ﴾[الدخان:٣]، والبركة هي: الزيادة في الفضل.

وثانيها: أن الله تعالى لشرفها وفضلها يفرق فيها كل أمر حكيم، يعني محكماً من الآجال والأرزاق والأقضية والتدبيرات الحكمية.

وثالثها: ما اشتملت عليه من تنزل الملائكة والروح -يعني: جبريل- لإفاضة الرحمة على الخلق؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «إذا كان في ليلة القدر نزل جبريل في كوكب من الملائكة-وروي: (كبكبة، وكوكبة من الملائكة-) إلى سماء الدنيا، ثم ينزلون إلى الدنيا يسلمون على كل قائم وقاعد، ويدعون الله ويستغفرون لهم، إلا لمدمن خمر أو قاطع رحم»[1].

ورابعها: اختصاصها بنزول القرآن فيها وابتدائه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾[القدر: ١]، فظاهر الآية على أنها مختصة بشرف إنزال القرآن فيها بخلاف غيرها من سائر الليالي.

---

(١) ورد في (شعب الإيمان) ٣/ ٣٣٦، و(الترغيب والترهيب)٢/ ٦١، و(أخبار مكة)٢/ ٣١٦.

وخامسها: قوله تعالى: ﴿ لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾[القدر: ٣] يعني ليس فيها ليلة القدر، والسبب في تخصيص هذه الليلة بالفضل على هذه المدة، أن الرسول ﷺ ذكر رجلاً من بني إسرائيل لبس السلاح للجهاد في سبيل الله ألف شهر، فعجب المسلمون من ذلك، وتقاصرت أعمالهم إليهم، فأعطوا ليلة هي خير من ألف شهر من مدة ذلك الغازي[1].

وقيل: إن العابد لا يستحق اسم العبادة حتى يعبد الله ألف شهر، فأعطي المسلمون ليلة إن أحيوها كانوا أحق بأن يسموا عُبَّاداً من ذلك العابد.

وسادسها: الإبهام في قوله: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ﴾[القدر: ٢]، والخطاب للرسول ﷺ، أو له ولغيره، والمراد: أنها لم تبلغ درايتك ولا أحاط عقلك بعلمها لفضلها وقدرها، وهذا الكلام إنما يقال للمبالغة بحال من حصل في حقه، كما قال في صفة القيامة في سورة الحاقة وسورة القارعة، وفي قوله: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ﴾[الإنفطار: ١٧]، إلى غير ذلك من الإبهام الدال على عظم الحال، وأنه بلغ مبلغاً تقاصرت العبارة عن كنه حاله وأمره.

وسابعها: تزكية الأعمال ومضاعفة الثواب والأجر على الأعمال فيها؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «من صام رمضان وقام فيه ليلة القدر غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر»[2].

وثامنها: ما يحصل فيها من السلام من الله تعالى وهو الرحمة، أو السلامة من العقاب أو السلامة من العاهات والمصائب التي تقدر في غيرها.

وتاسعها: تكرير لفظها ثلاث مرات، بقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ﴾[القدر: ١، ٢] وقوله: ﴿لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾[القدر: ٣]، فتكرير لفظها لفضلها ولم يقل: ما هي، ولا قال: هي خير، يدل على عظم حالها، وإيقاظ الأسماع وحرق قراطيسها بذكر لفظها مبالغة في حالها وأمرها.

---

(١) ذكره البيهقي في (الكبرى)٤/ ٣٠٦.

(٢) تقدم، وهو في (السنن الكبرى)٢/ ٨٨، ومسند أحمد٥/ ٣١٨، و(الترغيب والترهيب)٢/ ٥٤.

وعاشرها: إبهام وقتها وزمانها على الخلق؛ لأن كل ما أبهم فالنفوس متطلعة إلى إحرازه والمحافظة على تحصيل العلم به والمثابرة على قبول ما دعي فيها وفعل؛ لما روي عن عائشة أنها قالت: يا رسول الله، إن وافقتها فما أقول؟ قال: «قولي: اللهم إنك عفو تحب العفو فاعف عني»[1]. إلى غير ذلك من قبول الدعوات واستجابتها، فهذه الأوجه كلها دالة على فضلها.

الحكم الثالث: في وقتها، ولا خلاف بين من أثبتها أنها لا توجد إلا في شهر رمضان؛ لحديث أبي ذر قال: قلت: يا رسول الله، أهي تكون في رمضان وفي غيره؟ فقال: «في رمضان» ثم اختلف العلماء في تعيين وقتها من ليالي رمضان على أقوال أربعة:

القول الأول: أنها توجد في العشر الأواخر وفي غيرها، وهذا شيء يحكى عن الإمامية، فإنهم زعموا أنها توجد في تسعة عشر وفي إحدى وعشرين وثلاث وعشرين وسبع وعشرين، وذهب سائر العلماء إلى أنها محصورة في العشر الأواخر دون غيرها من ليالي رمضان في أوتارها.

القول الثاني: أنها توجد في إحدى وعشرين أو ثلاث وعشرين، أو سبع وعشرين من العشر الأواخر، وهذا هو رأي الناصر.

القول الثالث: أنها توجد في ثلاث وعشرين وسبع وعشرين لا غير، وهذا هو رأي المؤيد بالله.

القول الرابع: أنها موجودة في إحدى وعشرين، وهذا هو رأي الشافعي.

وإنما قصرناها في العشر الأواخر، لحديث ابن عمر رضي الله عنه عن الرسول ﷺ أنه قال: «التمسوها في العشر الأواخر»، ولحديث أبي سعيد الخدري عن الرسول ﷺ أنه قال: «التمسوها في العشر الأواخر»، ولحديث أبي ذر عن رسول الله ﷺ أنه قال: «التمسوها في العشر الأواخر»، ثم كررت السؤال عليه فقال: «في السبع الأواخر»، وقال: «لا تسألني عن شيء بعد هذا»[2]. فدل ظاهر هذه الأخبار على حصرها في العشر الأواخر.

---

(١) رواه الترمذي وصححه، وأحمد وابن ماجة وقالا فيه: أرأيت إن وافقت ليلة القدر...إلخ. وهو في (المستدرك على الصحيحين)١/ ٧١٢، و(السنن الكبرى)٤/ ٤٠٧.

(٢) رواه البيهقي في (الكبرى)٤/ ٣٠٧، وابن أبي شيبة في (المصنف)٢/ ٣٢٤، وأحمد في (المسند)٥/ ١٧١، وابن عبد البر في (التمهيد) ٢/ ٢١٤.

والمختار للمذهب: ما روي عن ابن عباس وأُبي فإنهما قالا: هي ليلة السابع والعشرين.

وما روي عن ابن عمر أنه قال: إنها ليلة ثلاث وعشرين.

وكان أُبَيّ يحلف أنها ليلة السابع والعشرين، ولم يرو عن أحدٍ من الصحابة خلاف هذين القولين فلا جرم اخترناهما، وإنما اخترنا هذه المذاهب؛ لأن الصحابي أعرف بمقاصد الرسول ﷺ ومراداته، فإذا ذهب إلى شيء من الأعداد المقدرة التي لا مساغ للاجتهاد فيها دل على فهمه لها من جهة الرسول ﷺ، فلهذا وجب التعويل على ما قاله الصحابي.

وحكي عن المزني أنه قال: إنها تختلف في كل سنة في العشر الأواخر.

وحكي عن مالك: أنها في العشر الأواخر، وليس فيها تعيين.

وعن أبي قلابة: أنها تنقلب في كل ليلة من العشر الأواخر، وقد ذكرنا ما هو المختار.

الحكم الرابع: في صفتها، وهي ليلة طلقة لا حارة ولا باردة، تطلع الشمس في صبيحتها بيضاء مثل الطشت لا شعاع لها؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال في صفتها ما ذكرناه[1].

وروى أبو سعيد الخدري أن الرسول ﷺ قال: «إني أريت هذه الليلة فأردت أن أخبركم بها فتلاحى رجلان فأنسيتها لكني سجدت صبيحتها في ماء وطين».

وقال أبو سعيد الخدري: كان المطر تلك الليلة، وكان المسجد على عريش فوكف[2]، فمر بنا رسول الله وعلى جبهته أثر الماء والطين صبيحة ليلة إحدى وعشرين[3].

---

(١) جاء في (فتح الغفار) عن أبي بن كعب أنه قال: هي الليلة التي أمرنا رسول الله ﷺ بقيامها، هي ليلة سبع وعشرين وأمارتها أن تطلع الشمس في صبيحة يومها بيضاء لا شعاع لها. رواه أحمد ومسلم وأبو داود والترمذي وصححه. إهـ. ١/ ٥٢١.

(٢) أي: نزل ماء المطر من سقفه.

(٣) ذكره في (نيل الأوطار)٤/ ٢٧٥ وقال: متفق عليه. وهو بمعناه في حديث عبد الله بن أنيس أن رسول الله ﷺ قال: «رأيت ليلة القدر ثم أنسيتها وأراني أسجد صبيحتها في ماء وطين»، قال: فمطرنا في ليلة ثلاث وعشرين، فصلى بنا رسول الله ﷺ وانصرف وإن أثر الماء والطين على جبهته وأنفه. رواه أحمد ومسلم، وزاد: وكان عبد الله بن أنيس يقول: ثلاث وعشرين. إهـ. المصدر نفسه ص٢٧٦.

وقال عبد الله بن أنيس[1]: مر بنا رسول الله ﷺ وعلى جبهته وأنفه أثر الماء والطين صبيحة ليلة ثلاث وعشرين. فهذه صفتها.

الحكم الخامس: إذا قال الرجل لامرأته: أنت طالق. أو قال: عبدي حر ليلة القدر. نظرت، فإن قال ذلك قبل أن تمضي ليلة من ليالي العشر الأواخر، طلقت المرأة وعتق العبد عند انقضاء الليلة الأخيرة منها، وإن قال ذلك بعد أن مضت ليلة منها لم يقع الطلاق ولا الحرية إلا في مثل تلك الليلة من السنة الثانية، إلا أن ينوي السنة التي هو فيها.

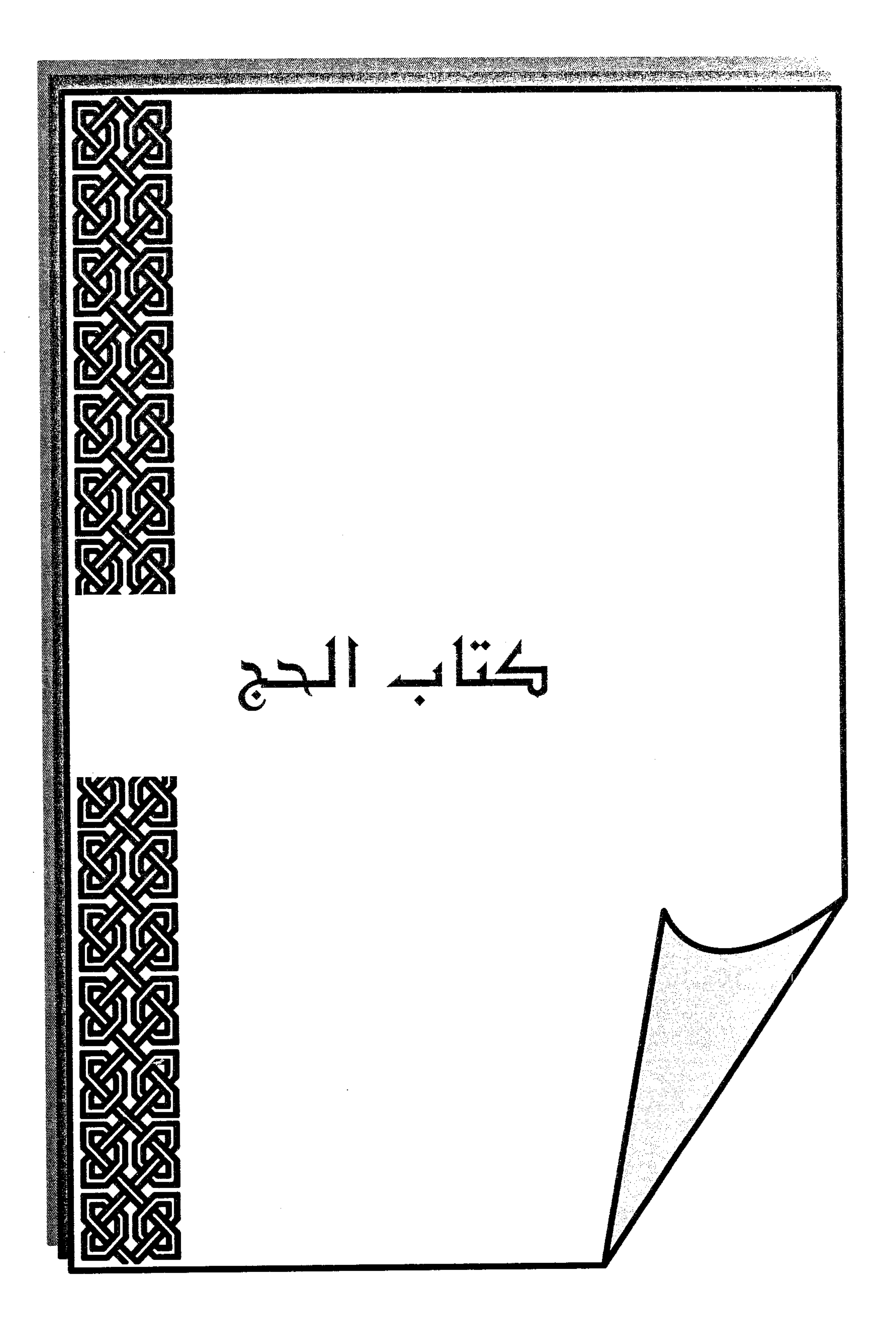
ووجه ذلك: هو أن الإجماع منعقد على أن ليلة القدر لا تكون إلا في العشر الأواخر، فإذا كانت منقضية لم يقع الشرط في الطلاق والحرية، فإن لم تكن له نية ولم يقع الطلاق والحرية في هذه السنة وجب وقوعها في السنة الثانية، إلا أن ينوي في اليمين في هذه السنة المعينة لم يقع الطلاق والحرية بعد مضي يوم منها.

وقد نجز غرضنا من كتاب الصيام، بحمد الله ومنه.

---

(١) عبد الله بن أنيس الجهني، أبو يحيى المدني حليف الأنصار. روى عن النبي ﷺ وعن عمر وأبي أمامة. وعنه: أبناؤه ضمرة وعبد الله وعطية وعمرو وعبد الرحمن وغيرهم. قال ابن إسحاق: هو من قضاعة حليف لبني سلمة، وشهد العقبة وأحداً وما بعدهما. قال أبو سعيد بن يونس: مات بالشام سنة ٨٠. وقال غيره: مات في ولاية معاوية سنة ٥٤. روى له البخاري في (الأدب) والباقون. إنتهى ملخصاً من (تهذيب التهذيب)٥/ ١٣١.





كتاب الحج



كتاب الحج

اعلم أن الحج قاعدة من قواعد الدين وأصل من أصول الشرعية، وقبل الخوض في أسراره ومقاصده، نذكر مسائل لابد من تقديمها، وجملتها أربع:

المسألة الأولى: معناه، وله معنيان:

المعنى الأول منهما لغوي، والحج في اللغة: هو القصد إلى الشيء المعظم، قال المخبَّل السعدي[1]:

وأشهد من عوفٍ حلولاً كثيرة

يحجون سِبَّ الزبرقان المزعفرا[2]

والسِبّ: العمامة،والخمار الأصفران، والزبرقان: هو ابن بدر الفزاري[3]، واسمه حصين، وسمي زبرقان لصفرة عمامته. أي: يقصدونه لفضله وعطائه، ويروى: حِلول، جمع حلة بكسر الحاء، وهم: القوم النازلون وفيهم كثرة، ويروى: حؤولاً بالهمز، وهو جمع حول وهي: الأعوام الكثيرة، وكلاهما محتمل في البيت، خلا أن المعنى الأول أكثر ملائمة لمقصود الشاعر في مدحه، يقصد الأقوام الكثيرين له. والمزعفر المصبوغ بالزعفران لصفرته. والحج بكسر الحاء وفتحها، والفتح أكثر، ويقال للحج: نسْكاً، بإسكان السين، وهو اسم لكل عبادة، وبضم السين: الذبح،

(١) ربيع بن مالك بن ربيعة بن عوف السعدي، أبو يزيد من بني أنف الناقة، من تميم، شاعر فحل، من مخضرمي الجاهلية والإسلام. هاجر إلى البصرة وعُمِّر طويلاً، ومات في خلافة عمر أو عثمان. قال الجمحي: له شعر كثير جيد هجا به الزبرقان بن بدر وغيره، وكان يمدح بني قريع ويذكر أيام بني سعد (قبيلته). إهـ (الأعلام)٣/ ١٥.

(٢) المزعفر: المصبوغ بالزغفران، وهو من الطيب. اهـ (لسان)٤/ ٣٢٤.

(٣) الزبرقان بن بدر التميمي السعدي، صحابي من رؤساء قومه. قيل: اسمه الحصين ولقب بالزبرقان، وهو من أسماء (القمر)، لحسن وجهه. ولاه رسول الله ﷺ صدقات قومه فثبت إلى زمان عمر، كف بصره في آخر عمره. وتوفي في أيام معاوية نحو ٤٥هـ=٦٦٥م. إهـ مختصراً من (الأعلام)٣/ ٤١.

قال الله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[البقرة: ١٩٦]، قال الله تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾[الصافات: ١٠٧]، والمنسك: موضع الذبح، قال الله تعالى: ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾[البقرة: ١٢٨]. وقد يقال للعبادة نفسها، قال الله تعالى: ﴿لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ﴾[الحج: ٦٧]، أي: عبادة يعبدون بها.

المعنى الثاني من جهة الشرع، وقد صار منقولاً بالشرع إلى غير معناه اللغوي، ولهذا فإن كل من قصد المسجد والسوق فإنه لا يقال إنه حاج، فلهذا وجب أن يكون منقولاً لإفادة معان شرعية، فيقال في معناه: إنه اسم واقع على جميع المناسك المفروضة والمسنونة، ويمكن أن يقال: إنه عبارة عن قصد بصفة من شخص بصفة إلى مكان بصفة، ويحتمل أن يقال فيه: إنه عبارة عن الإحرام والوقوف بعرفة، وهما اللذان يفوت الحج بفواتهما، بخلاف سائر المناسك فإنها مجبورة بالدماء كما سنوضحه، فلا يكون مطلق الحج واقعاً عليها.

المسألة الثانية: في بيان الأصل في وجوبه، والأصل في وجوبه: الكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾[البقرة: ١٩٦]، وقوله لإبراهيم: ﴿وَأَذِّن فِى ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾[الحج: ٢٧].

وروي أن إبراهيم عليه السلام لما قال الله تعالى له: «أذن بالحج»، قال: «يا رب وأين يبلغ ندائي»؟ فقال الله تعالى: «عليك النداء وعلينا البلاغ».

وقيل: إن إبراهيم عليه السلام صعد المقام وقال: «يا عباد الله أجيبوا داعي الله»، فأجابه من في أصلاب الرجال وأرحام النساء إلى يوم القيامة، وقد قيل: إنه لا يحج إلا من أجاب دعوة إبراهيم عليه السلام.

وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[آل عمران: ٩٧] فقوله: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ يريد: كمن أعرض عن الحج على جهة الإنكار لوجوبه فهو مرتد لا محالة لإنكاره ما هو معلوم بالضرورة من الدين.

وعن عكرمة عن ابن عباس أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[آل عمران: ٨٥]، قالت اليهود: نحن المسلمون. فأوحى الله تعالى إلى الرسول أن مرهم بالحج، فأمرهم، فقالوا: لم يكتب علينا، فنزل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ﴾ (من أهل الكتاب) ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[آل عمران: ٩٧]، فلا يفتقر إلى طاعاتهم.

وعن مجاهد في معنى قوله تعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ يعني: إن حج لم يعده براً، وإن لم يحج لم يعده مأثماً، وهذا التأويل دال على كونه متناولاً لأهل الملة من المسلمين دون الكفار.

ويحتمل أن يكون المراد بقوله: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ أراد: ومن لم يؤده مع وجوبه عليه فقد كفر نعمة الله في قبول التكليف الذي هو نعمة من الله تعالى.

وأما السنة، فما روى ابن عمر عن الرسول ﷺ أنه قال: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان والحج».

وما روى زيد بن علي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه قال: «من أراد خير الدنيا والآخرة فليؤم هذا البيت، أيها الناس عليكم بالحج والعمرة فتابعوا بينهما»[1].

وما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «من وجد زاداً وراحلة يبلغانه بيت الله ولم يحج فليمت إن شاء يهودياً وإن شاء نصرانياً وإن شاء مجوسياً، أو على أي ملة شاء»[2]، وروي عن الرسول ﷺ أنه قال: «حجوا قبل أن لا تحجوا، قبل أن يمنع البحر راكبه والبر جائبه»[3]. إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على وجوبه.

---

(١) هو في مسند الإمام زيد بن علي بلفظ: قال رسول الله ﷺ: «من أراد الدنيا والآخرة فليؤم هذا البيت فما أتاه عبد يسأل الله دنيا إلا أعطاه الله منها ولا يسأله آخرة إلا ادخر له منها، ألا أيها الناس عليكم بالحج والعمرة فتابعوا بينهما فإنهما يغسلان الذنوب كما يغسل الماء الدرن على الثوب وينفيان الفقر كما تنفي النار خبث الحديد». اهـ. ص٢٢٠، وهو في سنن الترمذي ٣/ ١٧٥، ومسند أحمد١/ ٢٥.

(٢) أورده القاسم في (الاعتصام)٣/ ١٢ بلفظ: «...فلا عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً». وقال: أخرجه الترمذي وقال: وفي سنده الحارث وهلال وهو مجهول. قال القاسم: قد صححه عن آل رسول الله ﷺ وكفى بهم، والحارث من خلص أصحاب أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه، والحديث موافق لكتاب الله وهو أكبر شاهد على صحته.

(٣) والحديث في (الاعتصام)٣/ ١٧. قال: وهو في (أصول الأحكام) بلفظ: «حجوا قبل أن لا تحجوا». وفي (الشفاء) بلفظه كما في الأصل. اهـ. وهو في (المستدرك)١/ ٦١٧، وفي (السنن الكبرى)٤/ ٣٤٠، وسنن الدار قطني٢/ ٣٠٢.

وأما الإجماع، فقد انعقد على وجوبه من جهة المسلمين لا يختلفون فيه، وقيل: أول من حج البيت آدم صلى الله عليه، وما من نبي إلا وقد حج البيت.

المسألة الثالثة: في بيان فضل الحج، ويدل عليه ما روى عبد الله بن مسعود عن الرسول ﷺ أنه قال: «تابعوا بين الحج والعمرة، فإنهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير خبث الحديد والذهب»[(١)].

وما روى ابن عمر عن الرسول ﷺ أنه قال: «من حج ولم يرفث ولم يفسق غفر الله له ما تقدم من ذنبه»[(٢)].

وما روى أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه سئل: أي الأعمال أفضل؟ فقال: «إيمان بالله ورسوله» قيل له: ثم ماذا؟ قال: «جهاد في سبيل الله» قيل: ثم ماذا؟ قال: «حج مبرور»[(٣)].

وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: يا رسول الله، ترى أن الجهاد أفضل العمل أفلا نجاهد؟ قال: «لكن أفضل الجهاد حج مبرور»[(٤)].

وعن رسول الله ﷺ أنه قال: «من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من الذنوب كيوم ولدته أمه»[(٥)].

وروي عن الرسول ﷺ: «العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما، والحج المبرور ليس له أجر عند الله إلا الجنة»[(٦)].

---

(١) تتمة الحديث «... والفضة، وليس للحج المبرور ثواب دون الجنة»، أخرجه النسائي في سننه المجلد الثالث ٥/ ١١٥، ونسبه السيوطي في (الجامع الصغير) لأحمد في مسنده وللترمذي والنسائي، وقال: حسن صحيح. اهـ ١/ ٤٩٧.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه٣/ ١٧٠.

(٣) متفق عليه. وهو في صحيح ابن حبان١٠/ ٤٥٨، و(السنن الكبرى)٥/ ٢٦٢.

(٤) أخرجه البخاري، ورواه بمعناه أحمد وابن خزيمة في صحيحه، وابن ماجة بلفظ: قلت: يا رسول الله هل على النساء جهاد؟ قال: «عليهن جهاد ولا قتال فيه، الحج والعمرة». إهـ (فتح الغفار)١/ ٥٢٤.

(٥) أخرجه البخاري ومسلم عن أبي هريرة، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من حج لله عز وجل فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه». إهـ (جواهر)٢/ ٢٧٨.

(٦) هذا الحديث في المصدر السالف. أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما عن أبي هريرة بلفظ: «... والحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة». وهو في صحيح ابن خزيمة ٤/ ١٣١، وسنن النسائي٥/ ١١٥، وموطأ مالك١/ ٣٤٦.

المسألة الرابعة: في بيان كيفية وجوبه.

اعلم أن الحج من الواجبات المطلقة التي ليس لها وقت محدود كغيرها من العبادات كالصلاة والصيام، ولها باعتبار تأديتها كيفيات ثلاث:

الكيفية الأولى: باعتبار الإفراد والتكرير، وهي لا تجب في العمر إلا مرة واحدة؛ لما روى الترمذي في صحيحه عن رسول الله ﷺ قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] قالوا: يا رسول الله أفي كل عام؟ فسكت رسول الله، فقالوا: يا رسول الله أفي كل عام؟ قال: «لا، ولو قلت نعم لوجبت»[1]، فأنزل الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[المائدة: ١٠١].

واعلم أن هذا الحديث قد اشتمل على فوائد أربع:

الفائدة الأولى: جواز السؤال واستحبابه، ولهذا فإنه عليه السلام لم ينكر عليهم سؤالهم حين سألوه.

الفائدة الثانية: أن السؤال وإن كان جائزاً للتفقه في الدين وبيان الحلال والحرام فلا ينبغي الإلحاح وكثرة السؤال على الرسول ﷺ؛ لأن سكوته عن الجواب دال على حكمة في السكوت، فلا يعاد عليه السؤال لأنه لا ينطق عن الهوى، ولا ينطق إلا عن وحي من الله وأمر.

الفائدة الثالثة: أن الحج لا يجب إلا مرة واحدة في العمر، كما صرح به بقوله لما قالوا: لكل عام، قال: «لا» وما ذاك إلا لرحمة من الله ولطف بعباده لما كان عظيم المشقة، فخفف الله عن الخلق بإيجابه مرة واحدة.

وحكى بعض أصحاب الشافعي عن بعض الناس: أنه واجب في كل عام، ولم أعرف هذا القائل ولا وقفت عليه بعينه.

الفائدة الرابعة: ظاهر الخبر دال على أن الشرع بالإضافة إلى الرسول ﷺ واقع على ثلاثة أوجه:

---

(١) أخرجه الترمذي بزيادة: فأنزل الله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ...﴾ الآية. ورواه ابن خزيمة في صحيحه ٤/ ١٢٩، وابن حبان في صحيحه ٩/ ١٨، والدار قطني ٢/ ٢٨٠، وأحمد في المسند ١/ ١١٣.

أولها: ما كان في القرآن على لسان الرسول ﷺ، وهو مقدار خمسمائة آية مشتملة على الأحكام الشرعية في التحليل والتحريم.

وثانيها: ما نزل به جبريل عن الله تعالى بأن يقول له: افعل كذا، ومر أمتك بكذا، ولا تفعل كذا، من غير القرآن.

وثالثها: وهو الأكثر، ما كان من جهة الرسول ﷺ في السنة الشريفة، وهو أكثر الأحكام، فقد قيل: إن المأخوذ عنه ألف ألف حديث، وقيل: تسعمائة ألف حديث، فإنه لا يمتنع أن يقال له: اشرع ما شئت فقد عصمناك عن الخطأ وأنت لا تنطق إلا بالحق والصواب، ويؤيد هذا قوله ﷺ: «ولو قلت نعم لوجبت». فظاهره دال على أن الأمر في الشرع موكول إليه في غير ما تناوله القرآن.

وحكى الترمذي في صحيحه عن جابر بن عبد الله، رواه الصادق عن أبيه الباقر عن جابر بن عبد الله، أن الرسول ﷺ حج ثلاث حجج، حجتين قبل أن يهاجر، وحجة بعد ما هاجر معها عمرة، فساق الهدي ثلاثاً وستين بدنة، وجاء علي من اليمن ببقيتها فقد قيل إنها كانت ثلاثاً وسبعين بدنة فيها جمل في أنفه برة من فضة، وقيل من ذهب، فنحرها وأمر رسول الله من كل بدنة ببضعة فطبخت فأكل من لحمها وشرب من مرقها[1].

وحكى أبو عيسى الترمذي عن قتادة، قال: سألت أنس بن مالك كم حج الرسول ﷺ؟ فقال: حجة واحدة، واعتمر أربع عمر، عمرة في ذي القعدة وعمرة الحديبية وعمرة الجعرانة وعمرة في حجته. وليس بين حديث جابر وحديث أنس تناقض، فإنه يمكن الجمع بينهما من غير مدافعة.

الكيفية الثانية: باعتبار الفور والتراخي، فإذا وجب الحج باستكمال شرائطه، فهل يكون وجوبه فوراً أو يكون بتراخي المدة؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن وجوبه على الفور، وهذا هو رأي زيد بن علي، ومحكي عن الهادي

(١) قال في (الجواهر) ٢/ ٢٧٩: أخرجه الترمذي وهو طرف من حديث حجة الوداع الذي رواه الصادق عن ابيه الباقر عن جابر. إهـ. ورواه البيهقي في (الكبرى)٥/ ١٣٣، والشوكاني في (نيل الأوطار)٥/ ١٠٥.

والناصر، والمؤيد بالله، وبه قال مالك وأبو يوسف وأحمد بن حنبل والمزني من أصحاب الشافعي، وحكاه الكرخي عن أبي حنيفة، وليس بالمشهور عنه.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «من وجد من الزاد والراحلة ما يبلغه الحج فلم يحج فليمت إن شاء يهودياً وإن شاء نصرانياً وإن شاء مجوسياً»، فلو كان على التراخي لما توعَّد بهذا الوعيد الشديد.

المذهب الثاني: أنه على التراخي، وهذا هو المحكي عن القاسم والسيد أبي طالب، وبه قال الأوزاعي والثوري ومحمد بن الحسن، وهو رأي الشافعي.

والحجة على هذا: ما روي أن فريضة الحج أنزلت في سنة ست من الهجرة، والإجماع منعقد على أن الرسول ﷺ لم يحج إلا في سنة عشرٍ من الهجرة، فلو كان الحج على الفور لما جاز التأخير مع إمكانه.

والمختار: تفصيل نشير إليه، وهو أن الأوامر مطلقة دالة بمطلقها على وجوب تحصيل الفعل من غير إشارة فيها إلى فورٍ ولا تراخٍ، وإنما يؤخذ الفور والتراخي من غير ظاهرها من دلالة خارجة، فلهذا فإن السيد إذا قال لعبده: أكرم زيداً، فإنه أمره بمطلق الإكرام ولا دلالة على الفور ولا التراخي إلا من دلالة خارجة عن ظاهر الأمر ومفهومه، فهكذا حال الأوامر المطلقة من جهة الشرع لا دلالة فيها بمطلقها على فورٍ ولا تراخٍ، وقد أخذ أهل الفور حجتهم من الخبر، وأخذ أهل التراخي حجتهم من الفعل، وقد تعارض القول والفعل فلابد من الترجيح بينهما، ولكن الأقوى ما قاله القاسم ومن تابعه من العلماء من كونه للتراخي.

وحجتهم ما ذكرناه من تأخير فعله.

ونزيد هاهنا: وهو أن الأمر لو كان دالاً على الفور لكانت هذه الدلالة إما أن تؤخذ من ظاهره أو مفهومه، ومعلوم أن ظاهره ومفهومه لا دلالة فيهما على الفور، وأيضاً فكان يلزم إذا كان الأمر للفور عن وقت إمكانه أن يكون مقضياً، والإجماع منعقد على خلاف ذلك.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: ظاهر الخبر دال على الوعيد الشديد في المنع من تأخير الحج، وفي هذا دلالة على كونه موضوعاً للفور.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ظاهره غير معمول به؛ لأن ظاهره يقتضي أن كل من وجب عليه الحج وأمكنه أن يحج فلم يحج أن يكون موته كموت اليهودي والنصراني والمجوسي، وهذا لا قائل به، فإن الإنسان لا يكفر بترك الحج عند إمكانه.

وأما ثانياً: فلأنه محمول على أن كل من أنكر وجوب الحج فإنه يكفر بذلك، ويكون مرتداً ويموت كموت اليهودي والنصراني والمجوسي لكفره وردته.

قالوا: إن الرسول ﷺ إنما أخره إلى سنة عشر من جهة أن المشركين صدوه عن المسجد الحرام، أو كان غير واجدٍ للزاد والراحلة إلى سنة عشر.

قلنا: أما قولكم إن المشركين صدوه فلهذا كان عذراً في التأخير فهذا لا وجه له، فإن الرسول ﷺ أحصر في الحديبية عن تعظيم البيت سنة ست من الهجرة، وفيها نزل قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾[البقرة: ١٩٦] فخرج إليه سهيل بن عمرو وصالحه على ترك الحرب عشر سنين، وعلى أنه لا يدخل عليهم مكة عنوة بل يرجع إلى مكة العام القابل، فساعدهم الرسول وعقد الصلح على ذلك ورجع إلى المدينة، ثم دخل مكة العام المقبل معتمراً، ولهذا سميت عمرة القضاء، وقد كان يمكنه أن يجعل بدل العمرة الحج، وأيضاً فإنه قد كان فتح مكة سنة ثماني من الهجرة وصارت دار إسلام، وقد كان بقي بينه وبين الحج مدة يسيرة، فخرج من مكة واستعمل عتاب بن أسيد، ثم رجع إلى المدينة، وأمَّر أبا بكر على الحج سنة تسع وأردفه بأمير المؤمنين في البراءة عمن بينهم وبينه عهد وذمة من العرب، ثم سار بعد ذلك إلى قتال هوازن وغطفان، فلما فرغ من حنين اعتمر عمرة من الجعرانة، وقد كان

بقي بينه وبين الحج عشرون يوماً، ثم رجع إلى المدينة، فلما كان في سنة عشر من الهجرة حج من المدينة[1]، فدل ما ذكرناه على جواز تأخيره مع إمكانه، وهو المراد بالتراخي.

وأما قولهم: إنه كان معدماً للزاد، فلم يكن معدماً، فإنه أهدى في عمرته سبعين بدنة، والمعلوم من حاله ﷺ أنه لم يكن معدماً للنفقة في الحج، فدل ما ذكرناه على جواز تأخير الحج مع إمكانه.

الكيفية الثالثة: ومن وجب عليه الحج باستكمال الشرائط فلم يحج حتى مات، فهل يأثم بالتأخير أم لا؟

فأما على من قال بالفور فإنه يأثم بذلك؛ لأنه أخر ما وجب عليه حتى فات الواجب فلهذا كان آثماً.

وأما من قال بالتراخي فهل يأثم بالتأخير أم لا؟

فالذي يأتي على **المختار**: أنه يأثم بالتأخير؛ لأنه إنما جوز له التأخير بشرط السلامة، كما جوز للإمام التأديب بشرط السلامة، وللزوج والمعلم الضرب بشرط السلامة، فأما إذا أفضى التعزير في حق الإمام، والضرب في حق الزوج والمعلم إلى التلف ففي وجوب الضمان عليهم خلاف يأتي في موضعه بمعونة الله، فهكذا في مسألتنا.

وحكي عن القفال من أصحاب الشافعي: أنه لا يأثم؛ لأنه قد جوز له التأخير فلا إثم عليه؛ لأنه لم يفعل محظوراً.

وعن ابن الصباغ في كتاب (الشامل): أنه إن خاف الكبر والضعف والفقر فلم يحج حتى مات أثم بذلك، وإن اخترمته المنية قبل خوف الفوات لم يأثم؛ لأنه لا يمتنع أن يعلق الحكم على غلبة ظنه، ووجوب الحج إنما هو على الأعيان دون الكفاية لا خلاف فيه.

وقد تم غرضنا مما نريد تقديمه من هذه المسائل، ونشرع الآن في المقصود.

---

(١) في سرد القصة تقديم وتأخير كما لا يخفى على المطلع، لذا وجب التنويه.

القول في بيان من يجب عليه الحج ومن لا يجب عليه

اعلم أن الحج إنما يجب على من كان مسلماً بالغاً عاقلاً حراً مستطيعاً للحج، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[آل عمران: ٩٧]، فهذا الخطاب عام لجميع الخلق إلا من خرج بدلالة.

أما الكافر، فإن كان حربياً فلا يصح منه فعل الحج؛ لقوله ﷺ: «أيما أعرابي حج ثم هاجر فعليه حجة الإسلام» [1]، فأراد بقوله: «هاجر». أي: أسلم؛ لأن الهجرة في ذلك اليوم إنما تكون مختصة بالمسلمين؛ لأن من كان في مكة فهو حربي وهي دار حرب، وهل يكون آثماً بترك الحج في حال كفره أم لا؟ فيه وجهان قد ذكرناهما بناءً على أن الكفار مخاطبون بالشرائع أو غير مخاطبين، فإن قلنا: هم مخاطبون بها استحقوا الإثم بتركها، وإن قلنا: إنهم غير مخاطبين لم يستحقوا بتركها إثماً ولا عقاباً؛ لأنه لا يعقل وجودها من جهتهم مع الكفر، وقد مضى تقرير الوجهين فأغنى عن الإعادة.

وإن كان مرتداً لم يصح منه فعل الحج في حال ردته؛ لأن الكفر ينافي العبادات فلهذا لم يصح منه فعله، كالصلاة والصوم، ويأثم بتركه في حال ردته؛ لأنه قد التزم وجوبه بالإسلام فلا يسقط بالردة.

ومن حج ثم ارتد بعد حجه فهل يلزمه إعادة ما حج أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يلزمه الإعادة وهذا هو رأي المؤيد بالله، ومحكي عن أبي حنيفة، وهو الذي يأتي على رأي الهادي.

والحجة على هذا: هو أنه إسلام بعد كفر فوجب عليه الحج كالكافر الأصلي.

---

(١) ذكره في المصدر السالف ٢/ ٢٨١ بلفظ: روي عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «أيما عبد حج ثم أعتق فعليه حجة الإسلام، وأيما صبي حج ثم أدرك الحلم فعليه حجة الإسلام، وأيما أعرابي حج ثم هاجر فعليه حجة الإسلام». هكذا حكاه في (الشفاء) وقد تقدم طرف منه، وهو في (التخليص) بمعناه بتقديم وتأخير دون ذكر الأعرابي، ونسبه إلى ابن خزيمة والحاكم والبيهقي وغيرهم. إهـ ملخصاً.

المذهب الثاني: المنع من لزوم الإعادة، وهذا هو الذي يأتي على رأي القاسم وأصله، وهو محكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧]، وهذا فقد حج فلا تلزمه الإعادة، كما لو لم يرتد.

والمختار: سقوط الإعادة عليه بعد رجوعه إلى الإسلام من ردته بعد حجه، كما قاله القاسم.

وحجته ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روى جابر أن رجلاً قال: يا رسول الله هل تكفي حجة واحدة؟ قال: «نعم، وإن زدت فهو خير لك»[1]. والمرتد فقد حج حجة واحدة، فلا تلزمه الإعادة.

وحديث الأقرع بن حابس: حجتنا هذه لعامنا هذا أو للأبد؟ فقال له الرسول ﷺ: «بل لكل عام، ولو قلت لعام واحد لوجب». فظاهره دال على سقوط الإعادة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إسلام بعد كفر فيلزمه الحج كالأصلي.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن هذا القياس لا يعارض ما ذكرناه من ظواهر الأخبار التي رويناها؛ لأن القياس مشروط في صحة العمل عليه أن لا يعارض شيئاً من الأخبار مما يناقضه.

وأما ثانياً: فلأن المعنى في الأصل: كونه لم يحج، بخلاف ما نحن فيه، فإنه قد حج فلا يبطل حجه.

قالوا: الردة تبطل الأعمال وتحبطها، فلهذا وجبت عليه الإعادة.

قلنا: الإجزاء شيء والإحباط شيء آخر، فإذا حج المرتد فقد أجزأه ما حج، وسقط عن ذمته

---

(١) ورد بمعناه عن ابن عباس، أن الأقرع بن حابس سأل النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، الحج كل سنة، أو مرة واحدة؟ قال: «بل مرة واحدة، فمن زاد فهو تطوع». أخرجه أبو داود في كتاب المناسك، حديث رقم [١٧٢١]، ٢/ ١٩٠. اهـ.

فرض الحج، وردته بعد فعل الحج لا تبطل الإجزاء، والردة إنها تبطل الثواب دون الإجـزاء فقـد سقط بالأداء، ولهذا فإنه لو فسق بفعل الكبيرة فإن ثوابه يبطل وينحبط بفعل الكبيرة، ولا تلزمـه الإعادة فهكذا حال الردة.

قال الهادي في (الأحكام): ومن حج ودينه دين العامة في مخالفة اعتقاد التوحيد والعـدل، ثـم تاب ورجع إلى الدين واعتقاد التوحيد والعدل، وجب عليه أن يحج.

واعلم أن مراده بها ذكر إنها هو كفار التأويل من المجبرة والمشبهة، فـإن الظـاهر مـن إطـلاق القاسم والهادي إنها هو القول بإكفارهم، ويعاملون في كفرهم هذا معاملة أهل الردة.

وقد حكينا من مذهب الهادي وجوب إعادة الحج في حق المرتد، فهكذا هاهنا.

فأما على رأي القاسم في سقوط الإعادة عن المرتد، فها هنا أحق وأولى بأنها لا تلزمهم الإعادة لأن المرتد من غير الجبر والتشبيه كفر بالإجماع، والكفر بالجبر والتشبيه فيه الخلاف بين العلماء هل يكون كفـراً أم لا؟ ولأن مـا هـذا حالـه هـو كفـر تأويـل، وكفـر الـردة كفـر تـصريح فأحـدهما مخالف للآخر.

والمختار: تفصيل نشير إليه، وهو أن الجبر ليس كفراً؛ لأن إكفارهم إنما كان عند مـن أكفـرهم بإضافة القبيح إلى الله تعالى، وهم لم يعتقدوا قبحاً مضافاً إليه تعالى؛ لأن عندهم أنه لا قبيح يعقـل من جهة الله تعالى؛ لأن القبح إنها هو بالنهي، ولا يعقل النهي في حقـه، فلهـذا لم يكـن لإكفـارهم وجه بإضافة القبائح لما ذكرناه.

فأما المشبهة، فإذا قالوا بالأعضاء والجوارح واختصاص القديم تعالى بها فلا إشكال في أن مـا هذا حاله يكون كفراً وردة؛ لأن المعلوم من إجمـاع الـصدر الأول إكفـار مـن هـذه حالـه، وإن لم يقولـوا بالأعـضاء والجـوارح، ولكـن خـالفوا في الاسـم وإطـلاق العبـارة، فـلا وجـه لإكفارهم بالعبارة.

وأما الصبي الذي لم يبلغ فلا يجب عليه الحج، عند أئمة العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أن الحج من العبادات البدنية، فلا يجب على الصبيان كالصلاة والصوم.

وهل يصح منه أداء الحج أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يصح منه فعل الحج، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة»، ومن جملتهم الصبي حتى يبلغ، والمعنى برفع القلم: رفع التكاليف كلها عقليها وشرعيها.

المذهب الثاني: أنه يصح من الصبي فعل الحج، وهذا هو المحكي عن الشافعي، وهو قول مالك.

والحجة على هذا: ما روى ابن عباس رضي الله عنه أن الرسول ﷺ قفل من مكة، فلما بلغ الروحاء[1] لقيه ركب فرفعت امرأة صبياً من محفتها -والمحفة هو مركب للنساء صغير دون الهودج والمحمل- فقالت: يا رسول الله هل لهذا حج؟ فقال: «نعم، ولكِ أجر»[2]. ولأن الحج عبادة يصح التنفل بها فصحت من جهة الصبي كالطهارة.

والمختار: تفصيل نشير إليه، وهو أن صحته تبنى على صحة إسلامه، فإذا قلنا بأن إسلامه صحيح عند الله تعالى وأن انفصال المني وإنبات الشعر وبلوغ خمس عشرة سنة لا توجب كمال العقل، بل يجوز اكتمال عقله قبل حصول إحدى هذه العلامات، وإذا كان الأمر كما قلناه من صحة اكتمال عقله، جاز أن يكون مخاطباً بالشرعيات عند الله تعالى، ويموت كافراً إن تأخر عن النظر في إثبات الصانع وحدوث العالم، وكلامنا هذا إنما هو فيما بينه وبين الله تعالى، فأما ظاهر الشرع فإنا لا نعامله بشيء من الأحكام الشرعية؛ إلا إذا حصلت فيه إحدى هذه العلامات، وإذا تقرر هذا حكمنا بأن حجه غير صحيح بظاهر الشرع؛ لعدم العلامات الدالة على كونه مكلفاً

---

(١) قال ياقوت: الروحاء من عمل الفرع على نحو من أربعين يوماً. قال: وذكر ابن الكلبي أن تبع لما رجع من قتال أهل المدينة يريد مكة نزل بالروحاء فأقام بها وأراح فسماها الروحاء. راجع (معجم البلدان)٣/ ٧٦.

(٢) أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي، وأخرج الترمذي عن جابر نحوه. ورواه ابن حبان في صحيحه ٩/ ١٠٧، والقاسم في (الاعتصام)٣/ ١٦. إهـ.

بالحج، وقد قررنا طرفاً من هذه المسألة في باب الصلاة، فأغنى عن التكرير.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: حديث المرأة التي أخرجت صبياً من محفتها فقال الرسول لها: «نعم» لما سألته عن صحة حجه وقال لها أجر على ذلك.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلعله صبي قد بلغ، فإن إطلاق اسم الصبى جائز على من هو بالغ، ونحن لا ننكر ذلك ولا ندفعه.

وأما ثانياً: فلعل الرسول ﷺ إنما قال ذلك أن حجه صحيح عند الله بناءً على صحة كمال عقله، فلهذا قال بصحة حجه، وكلامنا إنما هو في ظاهر الشرع، وأن الصبي لا يكلف بهذه التكاليف الشرعية إلا مع البلوغ، وسيأتي لهذا مزيد تقرير في صحة إحرامه.

وأما العبد فلا يجب عليه الحج، عند أئمة العترة، وهو محكي عن الفقهاء.

والحجة على هذا: هو أن منافعه مستحقة لمولاه فلم يجب عليه، فإن أحرم بإذن مولاه صح عند أئمة العترة والفقهاء ولا خلاف فيه، وإن أحرم من غير إذن مولاه كان صحيحاً عند أئمة العترة وأكثر الفقهاء.

وحكي عن داود: أنه لا يصح إحرامه من غير إذنه.

والحجة على ذلك: ما روى ابن عباس عن الرسول ﷺ أنه قال: «أيما عبد حج ثم أعتق فعليه الحج من قابل»[1]. ولم يفصل بين أن يكون إحرامه بإذن سيده أو من غير إذنه، ولأنه من أهل العبادات فلهذا لم يكن الرق مانعاً من صحة إحرامه كالصلاة، ولأنها عبادة بدنية فصحت منه من غير إذن سيده كصلاة النافلة.

وأما المجنون فلا يصح منه الحج؛ لقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة»، وأحدهم المجنون؛

---

(١) تقدم قريباً.

ولأن العقل ملاك التكليف،و المجنون مختل العقل فلا يصح منه شيء من التكاليف الشرعية.

وأما السكران فينظر في حاله، فإن كان معه من العقل ما يميز به صح حجه؛ لأنه بمنزلة العاقل فصح حجه، وإن كان لا تمييز له لم يصح حجه؛ لأنه بمنزلة المجنون، ولأنها عبادة بدنية فلم تصح من المجنون كالصلاة، وقد قال الله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾[النساء: ٤٣]، وهكذا حال المغمى عليه لا يصح حجه لأجل زوال عقله وفساده فأشبه المجنون.

والمدبر وأم الولد حالهم كحال العبد المملوك، فإن أذن لهم سيدهم بالإحرام صح حجهم، وإن أحرموا من غير إذن المولى صح الإحرام وللسيد نقضه؛ لأن عليه ضرراً في بقاء الإحرام، فلهذا كان له نقضه.

وأما غير المستطيع فلا يجب عليه الحج؛ لقوله تعالى:﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران: ٩٧].

فحصل من مجموع ما ذكرناه: أن الذين لا يتوجب عليهم الحج إما أن يكون لفساد الدين كالكافر الحربي والمرتد، وإما أن يكون لفساد العقل كالصبي والمجنون والسكران و المغمى عليه، وإما أن يكون لفقد الاستطاعة كالفقير الذي لا يتمكن من المال والعبد والمدبر وأم الولد، فأما الذكورية فلا تشترط لأنه واجب على النساء كوجوبه على الرجال؛ لقوله تعالى:﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[آل عمران: ٩٧] ولم يفصل بين الذكر والإنثى، ولأنه لا خلاف في دخول النساء في وجوب الحج، فمتى حصل واحدٌ من هذه العوارض كان مانعاً من وجوب الحج، ومتى فقدت الموانع كلها كان الحج واجباً.

القول في بيان الشروط المعتبرة في وجوب الحج وفي أدائه

اعلم أنا نعني بالشروط هو ما أشارت إليه الآية في قوله تعالى: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[آل عمران:٩٧] فالاستطاعة لا تحصل إلا بمجموع أمور يكون الحج واجباً معها، ثم إنها منقسمة:

إلى ما يكون شرطاً في الوجوب، فمتى تكاملت وجب الحج، وإن مات قبل أدائه وجب عليه الإيصاء به، وهذا هو فائدة الوجوب، ومتى انخرمت أو انخرم واحد منها لم يجب الحج ولا وجب الإيصاء به.

وإلى ما يكون شرطاً في الأداء بعد كمال الوجوب، فمتى وجدت فقد استكمل الوجوب ووجب عليه الأداء، إما على الفور وإما على التراخي كما مر بيانه، وإن تعذرت أو تعذر واحد منها وجب الإيصاء بالحج.

فهذان قسمان نوضح ما يتوجه في كل واحدٍ منهما بمسائله بمعونة الله تعالى.

القسم الأول: في بيان شرائط الوجوب

وهي الزاد، والراحلة، والأمن في الطريق، وصحة البدن عن الأمراض.

الشرط الأول: الزاد، وهو إنما يكون شرطاً في حق من نأت داره عن مكة ومن كانت داره من مكة على مسافة لا تقصر فيها الصلاة من سائر الأقاليم والأمصار البعيدة والبلدان النائية، (فأما أهل مكة ومن في حكمهم فمن كان منهم صحيحاً يقدر على المشي لم يكن من شرط وجوب الحج عليه وجود الراحلة؛ لأنه ما من أحدٍ إلا ويقدر على قطع هذه المسافة من غير مشقة كبيرة، فلم يكن ذلك مانعاً من وجوب الحج عليه كما لا يمتنع قطع المسافة من بيته إلى الجامع لتأدية فرض الجمعة عليه، ولأن أهل الأقاليم والأمصار ينالهم من المشقة بالركوب إلى الحج أكثر مما ينال أهل

مكة بالمشي إلى الحج وأمكنة المناسك، وذلك لا يمنع من وجوب الحج عليهم فكذلك هذا مثله، فإن كان زَمِناً فلا يجب عليه الحج إلا بوجود الراحلة، ولا يجب عليه الحبو؛ لأن المشقة بالحبو في المسافة القريبة أكبر من المشقة في السير في المسافة البعيدة)[1]، وأما الزاد وما يحتاج إليه من النفقة في أيام شغله بتأدية المناسك فلابد له منه، فإن لم يجد إلا نفقة يوم بيوم مثل أن يكون صانعاً محترفاً يكتسب كل يوم ما يقوته على نفسه إن لم يكن له عيال، أو ما يقوته ويقوت عياله ولا يفضل عنه شيء، فمن هذه حاله فإنه لا يجب عليه الحج؛ لأنه غير واجد للزاد، فأما غيرهم فلابد من اعتبار الزاد في حقه.

التفريع على هذه القاعدة

الفـرع الأول: الزاد، لابد من اعتباره لمن نأت داره عن مكة، وهل يكون معدوداً من جملة الاستطاعة أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه شرط في الوجوب، وهذا هو رأي أئمة العترة،و محكي عن أكثر الصحابة والتابعين.

والحجة على هذا: ما روى ابن عمر أن رجلاً قال: يا رسول الله، ما السبيل الذي قال الله تعالى [عنه]: ﴿مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا﴾؟ قال: «الزاد والراحلة»[2].

المذهب الثاني: أنه غير معدود في الاستطاعة، وهذا هو المحكي عن ابن الزبير من الصحابة، وعن عكرمة وعطاء و مالك بن أنس، وأن الإستطاعة إنما هي صحة البدن لا غير.

والحجة على هذا: هو أن الله تعالى لما قال: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلۡحَجَّ﴾[البقرة: ١٩٧]، يعني الأشهر، عقبه بقوله: ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيۡرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقۡوَىٰ﴾[البقرة: ١٩٧]، فدل ظاهر الآية على أن

---

(١) ما بين القوسين مكانه الشرط الثاني كما لا يخفى.

(٢) قال في (الجواهر) ٢/ ٢٨٢: وفي (التلخيص) ما لفظه: الدارقطني والحاكم والبيهقي من طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس عن النبي ﷺ في قوله تعالى: {وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً}، قال: قيل: يا رسول الله: ما السبيل؟ قال: «الزاد والراحلة». ورواه الترمذي ٥/ ٢٢٥، والبيهقي في (الكبرى)٤/ ٣٢٧، وابن أبي شيبة في (المصنف)٣/ ٤٣٣.

الزاد لا عبرة به في الحج، وإنما المعتمد عليه هو التقوى من المحرمات والمعاصي.

والمختار: هو اعتبار الزاد في الحج واشتراطه في الوجوب، كما ذهب إليه علماء العترة وأكثر الفقهاء. وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو قوله ﷺ: «من وجد زاداً يبلغه وراحلة ولم يحج فليمت إن شاء يهودياً وإن شاء نصرانياً». فهذا الوعيد الشديد إنما هو مشروط بوجود الراحلة والزاد، فدل على كونه مشترطاً في الوجوب.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: دل قوله تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُواْ﴾، عقيب فرض الحج، على أن المراد بالزاد: هو التقوى، دون غيرها فلا يشترط الزاد.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن آية الحج بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلاً﴾[آل عمران: ٩٧]، لما كانت مجملة، وقد فسرها الرسول لما سئل عنها قال: «الزاد والراحلة».

وأما ثانياً: فلأن السبب في نزول الآية: هو أن قوماً من اليمن كانوا لا يتزودون، ويقولون: نحن متوكلون، ونحن نحج البيت أفلا يطعمنا الله تعالى ونحن قاصدون إليه؛ فيكونون على الناس كلاً وثقلاً في التكفف والإستطعام، فنزلت الآية آمراً لهم بقوله: ﴿وَتَزَوَّدُواْ﴾ أراد: اتخذوا الزاد المبلغ لكم إلى البيت، ونهاهم عن التحمل على الناس والثقل عليهم، ثم قال: ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيۡرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقۡوَىٰ﴾[البقرة:١٩٧] فإنها مبلغة إلى نعيم الجنة وإحرازها، وزاد الحج مبلغ إلى إحراز الحج لا غير، فظاهر الآية حجة لنا في إيجاب الزاد، فكيف تعتمدونها في إبطال الزاد؟ فسقط ما عولوا عليه.

وإن وجد الزاد ولم يجد الماء، لم يجب عليه الحج ؛ لأن الحاجة إلى الماء أعظم وأشد من الحاجة إلى الزاد، وخاصة في الطرقات فإن العطش يسنح فيها كثيراً.

وإن وجد الزاد والماء بأكثر من ثمن مثله في المواضع التي جرت العادة بوجودهما فيها، فهل يجب الحج أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن الاعتبار في سقوطه إذا كان الثمن يجحف بحاله فإنه يسقط ولا يلزمه الحج.

والحجة على هذا: أن العبادات لازمة، فإذا كان لا توصل إليها إلا ببذل المال وجب بذله، فإن كان يجحف لم يلزم؛ لما فيه من الإضرار كما نقوله في المنزل وثياب الأبدان والخادم.

المذهب الثاني: أن الاعتبار إنما هو بخروجه عن تقويم العادة وهو أن يباع الماء والزاد بأكثر من ثمن مثله في موضعه، وهذا هو رأي الفقهاء.

والحجة على هذا: هو أن وجود الشيء بأكثر من ثمن مثله ينزل منزلة عدمه.

والمختار: ما عول عليه علماء العترة من أن الاعتبار بالإجحاف.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الأموال بدل لا وزن لها في نظر الشرع، فإذا كان الماء والزاد يوجدان بأكثر من ثمن المثل وجب تحصيلهما ولا يسقط وجوب الحج بذلك.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: وجود الشيء بأكثر من ثمن مثله ينزل منزلة عدمه.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلا نسلم أنه بمنزلة عدمه فإنه موجود لا محالة.

وأما ثانياً: فلأن ليس فيه إلا أنه غال، فلهذا وجب تحصيله كما لو لم يوجد في غير موضعه إلا بهذه القيمة.

الفرع الثاني: وتقرير المذهب في اعتبار وجوب الزاد في الحج على ما قرره السيد أبو طالب: هو أن يجد من المال ما عدا المنزل وثياب الأبدان والخادم الذي لا غنى له عنه، ما

يكفيه وعياله ذاهباً وراجعاً، وإن كان وحده فما يكفيه ذاهباً وراجعاً، هذا إذا كان ممن لا يمكنه الإكتساب في غير بلده، وإن كان ممن يمكنه الإكتساب في بلده وغيرها ووجد من المال ما يكفيه ذاهباً فقط، وجب عليه الحج إذا كان وحده.

واعلم أن هذه القاعدة مشتملة على أحكام ثلاثة:

الحكم الأول: خروج المنزل وثياب الأبدان والخادم عن دخولها في الزاد المعتبر في وجوب الحج.

أما المنزل فلابد له منه لضرورة السكنى، وأما الثياب فلأنها تُحتاج لستر العورة والتجمل بين الناس، وأما الخادم فلأنه يُحتاج للخدمة وقضاء الحوائج خاصة إذا كان الرجل ممن لا يباشر خدمة نفسه بنفسه لشرفه ورياسته، فما هذا حاله لا يعد من الزاد؛ لأجل ما ذكرناه من الحاجة إليه.

الحكم الثاني: أنه إذا كان ذا عيالٍ فلا يجب عليه الحج، إلا إذا وجد من المال ما يكفيه وعياله ذاهباً وراجعاً وكان لا يمكنه الاكتساب في غير بلده؛ لقوله ﷺ: «كفى بالمرء إثماً أن يضيع من يعول»[1]. وسواء كان ممن يمكنه الاكتساب في بلده أو في غير بلده، أو لا يمكنه إذا كان له أولاد عليه كفايتهم؛ لأن اكتسابه إذا كان في بلده لم يكن نافعاً لأنه قد خرج عنها بالسفر، وإن كان اكتسابه في غير بلده فليس نافعاً للأولاد لبعده عنهم فلابد من ما ذكرناه من وجود المال الذي يكفيه ويكفي أولاده بعده في الصدور والورود كما قررناه.

الحكم الثالث: أن يكون وحده وكان لا حرفة له يكتسب بها، فلابد من وجود ما يكفيه من المال ذاهباً وراجعاً خشية من ضياعه في طريقه وكراهة عن التكفف للخلق.

فإن كان ذا حرفة فلابد من أن يجد من المال ما يكفيه ذاهباً؛ لأنه لا يمكنه استعمال حرفته في الذهاب خشية أن ينقطع عن الحج بالتحرف، وإن كانت له حرفة فيكفي في الوجوب أن يجد من المال ما يكفيه ذاهباً، وفي العودة تغنيه الحرفة للرجوع بعد فراغه من قضاء حجه.

الفرع الثالث: قال محمد بن يحيى فيمن له عروض إذا باعها كلها بلغ بثمنها الحج،

---

(١) أخرجه أبو داود من رواية ابن عمر. ورواه ابن حبان ١٠/ ٥١، وأحمد ٢/ ١٦٠، وابن عبد البر في (التمهيد)٢٢/ ٣٦، والبيهقي في (الكبرى)٧/ ٤٦٧.

ولا يكون له بعد ذلك شيء، ليس له أن يعرض نفسه للتهلكة، إلا أن يكون له بعد بيعها لما يحج به ما يكفي عياله وولده فحينئذٍ يجب عليه الحج، وهذه المسألة اشتملت على كمين:

الحكم الأول: أن يكون ذا عيال ويملك من الطين والعقارات ما إذا باعه وبلغ به الحج كان أولاده في ضيعة وإهمال، فمن هذه حاله لا يتوجه [عليه] الحج؛ لما فيه من تضييع أولاده، فإن كان الزائد على كفايتهم ما يكفيه ذاهباً وراجعاً توجه عليه الحج وكان واجباً عليه.

الحكم الثاني: أن يكون وحده وكان هذا المال يكفيه ذاهباً وراجعاً وجب عليه الحج؛ لأنه صار متمكناً فأما المعيشة فإن الله يخلف له، وهذا جيد، فإنه إذا كان واجداً من المال ما يكفيه للذهاب والرجوع فهو متمكن من الحج بالمال، فلهذا توجه عليه الوجوب للتمكن من المال، فأما إصلاح المعيشة من بعد فلا عبرة به؛ لأن الله تعالى يحدث الرزق وهو متكفل به ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[هود:٦]، ولم يذكر الكلام في كونه محترفاً أو غير محترف، وقد تقدم تفصيل ذلك في المسألة الأولى فلا وجه لتكريره.

الفرع الرابع: قال محمد بن يحيى: وفي رجل معه شيء يسير يتزوج به ولا يحج أنه إذا خشي على نفسه العنت والوقوع في المعصية جاز ذلك وهو مأجور غير مأزور، ويضمر الحج ويعتقد فعله.

واعلم أن كل من كان معه مال مما يكفيه للحج فلا إشكال في وجوب الحج عليه؛ لكونه متمكناً منه بوجود المال الذي يكون فيه كفاية الحج، ولكن أيهما يكون أحق في التقديم، فالمسألة مشتملة على حكمين:

الحكم الأول: أن لا يكون خاشياً للعنت والوقوع في المعصية بترك التزوج، ومتى كان الأمر كما قلناه فتقديم الحج أولى وأحق، لأمرين:

أما أولاً: فلأن الحج واجب على الأعيان والنكاح ليس واجباً، فلهذا كان تقديمه أحق.

وأما ثانياً: فلأن النكاح من الملاذ ومما ترتاح إليه النفوس، والحج من قبيل العبادات فلا نقارن بينهما في وجوب تقديم الحج.

الحكم الثاني: أن يخشى العنت على نفسه بترك النكاح والوقوع في المعصية، فإذا كان الأمر هكذا فتقديم النكاح أحق وأولى؛ لأمرين:

أما أولاً: فلأن الحج حق لله تعالى، والنكاح حق للآدمي، وحق الآدمي أحق بالتقديم عند تعارضهما كالدين والوصية.

وأما ثانياً: فلأن الحج على التراخي كما هو رأي القاسم **والمختار**، والنكاح على الفور، فلهذا كان النكاح أحق بالتقديم لهذين الوجهين.

وحكم ثالث: وهو أنه يعتقد الحج ويضمره؛ لأنه قد صار واجباً عليه، وإن اخترمته المنية وجب عليه الإيصاء بالحج لما كان قد وجب، كما سنقرره.

الفرع الخامس: ومن كان غير متمكن من الحج لعدم المال فَبُذِلَ له من الزاد ما يكفيه ذاهباً وراجعاً نظرت.

فإن كان الباذل له ولده وجب عليه قبوله؛ لقوله ﷺ: «أنت وما ملكت لأبيك» فظاهر الخبر دال على أن ما ملك الابن فهو للأب، فلهذا وجب عليه الحج كما لو ملك المال، ولأنه لا تلحقه بذلك منة من جهة ولده.

وإن كان الباذل للمال أجنبياً فهل يجب عليه قبوله ويلزمه الحج أم لا؟ فيحتمل أن يقال: يلزمه قبوله لأنه قد صار متمكناً من الحج به فلزمه قبوله كما لو كان ملكاً له، ويحتمل أن يقال: إنه لا يلزمه قبوله؛ لأنه لا يتوجه الدخول تحت منة الغير لأداء عبادة كالزكاة، فإنه لا يلزمه قبول المال من جهة الغير بالهبة والصدقة لأجل أن يزكيه، فهكذا ههنا.

وإن قدر على أن يستقرض ما يحج به لم يجب عليه القرض؛ لأنه في أداء عبادة فلا يلزمه الاستقراض لها، فإذا استقرض المال ملكه وتوجه عليه الحج لأجل تمكنه من المال الذي يكفيه في الرجوع والذهاب.

وإن قدر على أن يؤجر نفسه بما يكفيه للحج استحب له ذلك؛ لأنه قد توصل إلى الحج بأمر

مباح غير واجب عليه فأشبه ما لو اضطرب في التجارة لتحصيل الحج، فإن أكرى نفسه لحمل الأمتعة فحضر موضع الحج لزمه الحج، وإن كان التوصل إليه غير واجب عليه؛ لأنه الآن متمكن من فعل الحج بغير مال.

وإن غصب مالاً فحج به أو جملاً فركبه وحج، أثم بالغصب وأجزأه الحج، ولزمه ضمان ما غصبه.

وحكي عن أحمد بن حنبل: أنه لا يجزيه.

والحجة على ما قلناه من الإجزاء، وهو رأي أئمة العترة والفقهاء، هو أن الحج فعل البدن وقد فعله فوجب القضاء بكونه مجزياً له، كما لو كان ما غصبه حلالاً، ولأن المعصية غير ملابسة للطاعة كما لو غصب أمتعة ووضعها في داره ثم حج.

الفرع السادس: وإن أراد الحج وعليه دين نظرت، فإن كان معه ما يوفي الغريم ويكفي الذهاب والرجوع، وجب عليه الحج؛ لأنه متمكن بالمال كما لو لم يكن عليه دين، وإن كان ماله لا يكفي إلا لوفاء غريم الدين لا غير نظرت، فإن كان حالاً مطالباً به وفَّى غريمه المال، وفي وجوب الحج في ذمته خلاف نذكره بمعونة الله، فيسلم المال في الدين ولم يجب عليه الحج، لأن الدين حق لمخلوق، والحج حق لله وقد تعارضا، فوجب توفير حق المخلوق كالدين والوصية، وإن كان الدين ينقضي أجله بعد رجوعه من الحج حج أيضاً؛ لأنه غير مطالب بالدين فأشبه ما لو لم يكن عليه دين، وإن كان الأجل ينقضي بعد ذهابه وقبل رجوعه ففيه تردد.

والمختار: أنه يجب عليه الحج لأنه غير مطالب بالدين الآن، كما لو كان الأجل منقضياً بعد رجوعه.

وإن كان ماله ديناً على غيره نظرت، فإن كان حالاً على ملي باذل له وجب عليه الحج لأنه قادر على تحصيله فلهذا كان مستطيعاً به، وإن كان على ملي جاحدٍ له ولا بينة له أو كان الدين على معسر أو كان الدين مؤجلاً لم يجب عليه الحج لأنه غير قادر على الزاد والراحلة فلا يكون مستطيعاً.

الفرع السابع: وإذا كان له خادم يخدمه ومسكن يسكنه نظرت في حاله، فإن كان ممن لا يُخْدَم مثله بل العادة جارية على أنه يخدم نفسه فهذا الخادم فضل عن نفقته وكفايته، فإن كان إذا بيع أمكنه الحج بثمنه لزمه فرض الحج؛ لأنه قد صار مستطيعاً بثمنه، وإن كان لا يمكنه أن يحج بثمنه لم يجب عليه بيعه لأنه لا فائدة في بيعه.

وإن كان محتاجاً إلى خدمته نظرت، فإن كان شيخاً كبيراً لا يقدر على خدمة نفسه، أو كان يقدر لكنه صار من أهل المروءات وأهل العلم والشرف الذين لم تجر عادتهم أن يخدموا أنفسهم نظرت في الخادم والمسكن، فإن كانا وفق حاجته لم يجب عليه بيعهما، وإن كانا أكثر مما يحتاج إليه نحو أن يكون له دار عظيمة لها ثمن عظيم ومثله يسكن دون تلك الدار، أو كان الخادم نفيساً له ثمن كبير لنجابة فيه وكياسة، ومثله يكتفي بدون ذلك الخادم نظرت في الفاضل، فإن كان يكفي للحج وجب عليه بيعه ويشتري له ما يحتاج إليه من المسكن والخادم، ويحج بالفضل، وإن كان الفاضل لا يكفي للحج لم يجب عليه الحج.

الفرع الثامن: وإن كان للرجل بضاعة أو كانت له حرفة يكتسب منها ما يقوته ويقوت أولاده ويكفي عائلته، فهل يجوز صرفهما إلى الحج أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يلزمه صرفهما إلى الحج، وهذا هو الذي يأتي على رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي العباس بن سريج، واختيار القاضي أبي الطيب الطبري من أصحاب الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن ما هذا حاله فيه مضرة على نفسه وعلى عياله بانقطاع معايشهم وبطلان أموالهم فلا يجوز ذلك.

المذهب الثاني: جواز ذلك، وهذا هو رأي الأكثر من أصحاب الشافعي، ومحكي عن أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو أنه واجد للزاد والراحلة، فلهذا وجب عليه الحج.

والمختار: المنع من ذلك، وأنه لا يجب عليه الحج كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنا لو جوزنا ذلك لأدى إلى تضييع نفسه وأولاده، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[البقرة: ١٩٥] ولقوله ﷺ: «كفى بالمرء اثماً أن يضيع من يعول» ولا شك أن ما هذا حاله فيه تضييع لنفسه وأولاده.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: هو واجد للزاد والراحلة إذا صرف ما يتحصل من البضاعة والحرفة إلى الحج، فلهذا وجب عليه.

قلنا: إنا لا ننكر أن صرفه إلى الحج كافٍ في تحصيل الزاد والراحلة، لكنه عارضه ما هو أهم منه، وهو حاجته وحاجة أولاده إلى المعاش، وفيه تدارك حشاشاتهم، ولهذا منعنا فيمن كان معه مال يكفيه للحج لكنه يحتاج إليه لنفقته ونفقة أولاده فكما وجب صرف المال إلى ما يحتاج إليه من نفقته ونفقة أولاده، فهكذا حال البضاعة والحرفة يجب صرفهما فيما ذكرناه.

الفرع التاسع: وإذا أنشأ الرجل السفر إلى مكة وخرج للحج والتجارة فحج واتجر، صح حجه وسقط فرضه لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ﴾[البقرة: ١٩٨].

قال ابن عباس: يعني أن تحجوا وتتجروا، لكن ليس ثواب من قصد الحج دون التجارة مثل ثواب من قصد الحج مع التجارة، بل يكون ثواب القاصد إلى الحج أكبر وأوفر، ويؤيد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُواْ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُواْ ۚ وَكُلاًّ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[الحديد: ١٠] فإذا كان الثواب متفاوتاً في الفضل من أجل السبق والتأخر جاز تفاوته في الزيادة من أجل خلوصه قربة لله تعالى لا يشوبه شيء من أغراض الدنيا، وبين أن يكون مشوباً بشيء من أغراض الدنيا.

الفرع العاشر: وإذا وجد الأعمى زاداً وراحلة ومن يقوده ويهديه عند النزول ومن يركبه وينزله، وكان قادراً على الثبوت على الراحلة من غير مشقة شديدة، فهل يجب عليه الحج أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن هذه الأمور متى حصلت في حقه وجب عليه الحج، وهذا هو رأي أئمة العترة وهو محكي عن أبي يوسف وأحمد بن حنبل ومحمد بن الحسن.

والحجة على هذا: هو أنه متمكن مستطيع بالزاد والراحلة والثبوت على الراحلة من غير مشقة شديدة، فلهذا كان الحج واجباً عليه كالبصير.

المذهب الثاني: أن الحج غير واجب عليه ويلزمه الاستئجار عن الحج ولا يلزمه الحج بنفسه، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة في أصح الروايتين، وحكاه الصيمري عن بعض أصحاب الشافعي .

والحجة على هذا: هو قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة: ٢٨٦] والوسع هو دون الطاقة، ولا شك أن الأعمى يتعذر عليه الإتيان بهذه المناسك و[تحمل] مشقة الطريق، وهي طريق صعبة وسفر طويل، وما هذا حاله فلا يتوجه على الأعمى لصعوبة الأمر فيه.

والمختار: هو وجوب التكليف للأعمى على هذه الحالة؛ لأنه إذا مهد له ما ذكرناه من الزاد والراحلة ومن يتولى أموره في الركوب والنزول والوضوء والهداية إلى تأدية الصلاة وإحراز المناسك وعملها، فقد صار متمكناً من أدائها كالبصير.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة: ٢٨٦] والوسع دون الطاقة،والأعمى يقصر عن تأدية المناسك فلهذا لم يجب عليه، ويجب عليه الإستئجار لمن يؤدي عنه فرضه.

قلنا: إنا لا ننكر أن الأعمى ضعيف الحالة لأجل كف بصره،ولكنا نقول: إذا مهدت قاعدة الحج في حقه ببذل ما ذكرناه صار كالصحيح بالإضافة إلى مكنة الحال وصحة فعل مناسك الحج، فأما إذا كان لا يتمكن من ذلك فهو معذور، فإذاً الخلاف في المسألة مرتفع، فإنا لا ننكر أن الحج في حقه متعذر لأجل عذره، وأبو حنيفة لا ينكر أنه إذا زال عذره وجب عليه الحج، ولهذا روي عنه مثل ما قلناه، لكن الرواية الصحيحة عنه، هي بطلان وجوب الحج عنه ووجوب الإستئجار، وهكذا الحال في مقطوع اليدين والرجلين يجري الخلاف فيه كما أشرنا إليه.

الشرط الثاني: في الراحلة، وهل تكون شرطاً في وجوب الحج أم لا؟

فيه مذهبان.

المذهب الأول: أنها شرط في وجوب الحج، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه من الفقهاء، ومن الصحابة ابن عباس وابن عمر، ومحكي عن الثوري من التابعين.

والحجة على هذا: ما روي أن رجلاً سأل الرسول ﷺ عن السبيل فقال: «الزاد والراحلة».

ومن وجه آخر، وهو أنها عبادة تتعلق بقطع المسافة البعيدة، فكان من شرط وجوبها الزاد والراحلة كالجهاد.

المذهب الثاني: أن الراحلة ليست شرطاً في وجوب الحج، بل إذا كان قادراً على المشي أو من عادته المشي وجب عليه الحج، [وهذا هو المحكي عن القاسم والناصر ومحمد بن يحيى من أئمة العترة، ومحكي عن مالك من الفقهاء][1]، وهكذا حال الزاد عنده فإنه ليس شرطاً في وجوب الحج كما مر بيانه، بل إذا كان قادراً على تحصيله بصنعة أو سؤال الناس وكان من عادته السؤال وجب عليه الحج.

والحجة على هذا: هو أن الله تعالى أجمل الكلام في الاستطاعة ولم يبينها في الآية، وفسرها الرسول ﷺ بقوله: «الزاد والراحلة» ولم يوضح الزاد والراحلة بأي شيء يكونان، فلما لم يوضحهما الرسول ﷺ وجب حملهما على ما يطلق عليه الزاد والراحلة، أو على ما كان مبلغاً إلى البيت بأي وجه كان، وإذا كان الأمر هكذا وكان يمكنه البلوغ إلى البيت بالتكدى وسؤال الناس لأن هذه عادته، وكان يمكنه الوصول بقوة المشي وهو ممن عادته ذلك، وجب حمل الآية على ما ذكرناه، من غير حاجة إلى تعيين راحلة يركب عليها ولا على زاد يكون في يده نقداً فلأجل هذا لم يكونا واجبين لما ذكرناه.

---

(١) ما بين المعكوفين ليس في نسخة الأصل التي بخط الإمام، وهو في نسخة وهاس.

والمختار: هو اشتراط وجوبهما كما هو رأي أكثر أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روى أمير المؤمنين كرم الله وجهه عن الرسول ﷺ أنه قال: «من وجد من الزاد والراحلة ما يبلغه الحج فلم يحج فليمت إن شاء يهودياً وإن شاء نصرانياً»، فلما علق الوعيد الشديد على من وجد الزاد والراحلة ولم يحج، دل ذلك على وجوبه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الآية مطلقة وبيانها مطلق، فتُحمل على ما يمكن أن يكون مبلغاً إلى الحج، وهذا حاصل بالسؤال في حق من يسأل وبالمسير في حق من لا يركب، فلهذا وجب حمله عليه من غير حاجة إلى راحلة يركبها وزاد منقود يبلغه.

قلنا: هذا القول وهو أن الراحلة غير مشترطة في وجوب الحج وأن قوة المشي كافية عن الراحلة في الوجوب، محكي عن القاسم حكاه ولده محمد بن القاسم، ومحكي عن محمد وأحمد ابني الهادي، ومروي عن الناصر ومالك.

وكان المؤيد بالله يحمل ما روي عن القاسم على من كانت داره بمكة أو قريباً منها كما هو مروي عن الهادي.

وحجتهم ما ذكرناه.

وجوابه هو: أنا نسلم أن الآية مجملة لا يعرف المراد من ظاهرها لإجمالها، ولكن الرسول ﷺ قد فسرها بقوله: «الزاد والراحلة» وهما مفهومان، والسابق إلى الفهم من الزاد: هو المتاع المبلغ إلى الحج.

والمفهوم من الراحلة: ما يركب إلى الحج من جمل وغيره، فلا يجوز صرف هذا الظاهر إلى غيره من غير دلالة. فلهذا وجب حمله على ما هو السابق عند إطلاقه على ما ذكرناه.

قالوا: قوله تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَجِّ يَأۡتُوكَ رِجَالٗا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٖ يَأۡتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٖ﴾[الحج: ٢٧].

ووجه الحجة من الآية: هو أن الله تعالى قال: ﴿يَأۡتُوكَ رِجَالٗا﴾ أي: يمشون على أقدامهم، وهذا هو الذي أردناه من أن الراحلة غير مشترطة في وجوب الحج.

قلنا: إن المراد من قوله: ﴿يَأۡتُوكَ رِجَالٗا﴾ يعني: من المكان القريب ﴿وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٖ﴾[الحج:٢٧] أراد: من الأمكنة البعيدة، وهذا لا نخالف فيه، وقوله: ﴿مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٖ﴾[الحج:٢٧] دلالة على البعد، وترك ذكر الأمكنة القريبة[1] لما دل عليها بالأمكنة البعيدة، وقوله: ﴿يَأۡتِينَ﴾ يعني: الإبل والركائب، وأنثها حملاً على المعنى؛ بقوله: ﴿كُلِّ ضَامِرٖ﴾ لأنه جمع من جهة المعنى.

الفرع الثاني[2]: فإن وجد راحلة بأكثر من ثمنها أو بأكثر من كرى مثلها، فهل يجب عليه الحج أم لا؟

فعلى رأي الفقهاء: يسقط عنه الحج، وعلى رأي أئمة العترة: المعتبر في ذلك الإجحاف، فإن كان الزائد على الثمن أو الكرى يجحف بحاله لم يجب عليه الحج، وإن كان لا يجحف بحاله توجه عليه دفعه ولم يسقط عنه الحج من أجل ذلك.

وإن وجد راحلة لا يصلح لمثله ركوبها، نحو أن يكون شيخاً كبيراً لا يصلح له القتب ولا يستمسك عليه، أو يكون شاباً مترفاً منعماً لا يمكنه الركوب إلا في محمل أو في العمارية أو في الهودج، لم يجب عليه الحج حتى يجد ذلك ويكون متمكناً منه، وهو محكي عن ابن عباس وابن عمر، وهو الظاهر من مذهب العترة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه والشافعي، وحكي عن مالك: أن ذلك غير لازم؛ لأن عنده أن الراحلة غير مشترطة في الحج، وهكذا حال الزاد غير مشترط في الوجوب، وإذا كانا غير واجبين فكمالهما غير معتبر أولى وأحق.

---

(١) في الأصل: البعيدة، ولعله سهو.

(٢) لا يوجد عنوان للتفريع ولا الفرع الأول في النسختين، ولعل ما سبق هذا الفرع يمثل الفرع الأول، والله أعلم.

والحجة على ما قلناه: هو ما قدمناه من قوله ﷺ لمن سأله: ما هو السبيل؟ فقال: «الزاد والراحلة» فإذا وجب اشتراطهما بدليل الخبر فأوصافهما معتبرة؛ لأن الإجحاف في الثمن مضر به، والركوب في آلة لا تصلح له يكون فيه ضرر ومشقة عليه، وقد قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج: ٧٨] وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[البقرة: ١٨٥] فدل ذلك على مراعاة ما ذكرناه في الزاد والراحلة لمن أراد الحج.

الفرع الثالث: وإن كان له رأس مال يضطرب فيه ويعود بغلته وثمرته على أولاده، لم يكن متمكناً من الزاد؛ لأنه لو دفعه في زاده لم يبق له ولا لأولاده ما يعود عليهم بما يكفيهم ويغنيهم عن سؤال الخلق فلهذا لم يجب عليه الحج.

وإن كان له راحلة يكريها ويعود بالكرى على نفسه ومن تحت يده من أولاده الصغار، لم يكن متمكناً من الزاد؛ لأنه لو باعها لم يبق له ولا لأولاده ما يسد خلتهم، وإنما يكون الحج واجباً إذا كان متمكناً من الزاد والراحلة، فضلة على ما يكفيه ذاهباً وراجعاً كما قررناه من قبل.

الشرط الثالث: أمان الطريق، والإجماع منعقد على اعتبار السلامة في الطريق على النفس والمال والبضع، أما النفس فيجوز أن يكون في الطريق سبع أو من يخاف منه الإقدام على القتل.

وأما المال فنحو أن يكون على الطريق لصوص يقعدون لأخذ المال.

وأما البضع فنحو المرأة إذا لم يؤمن في حقها الإقدام على الفاحشة، فمتى خشي من هذه الأمور شيئاً في الطريق فإنه لا يجب عليه الحج، ولابد من اعتبار السلامة فيما ذكرناه في وجوب الحج.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: والأصل في اشتراط الأمن في الطريق، قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[البقرة: ١٩٥] ولأنها عبادة تتعلق بقطع مسافة بعيدة، فيجب أن يكون الأمان من شرط وجوبها كالجهاد والغزو.

وهل يكون الأمن في الطرقات من شرائط الوجوب أو من شرائط الأداء؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه من شرائط الوجوب، وهذا هو رأي أكثر القاسمية، ومحكي عن الفريقين الحنفية والشافعية.

والحجة على هذا: هو أن الحاجة إلى الأمان على الروح والمال والبضع أدخل وأبلغ من الحاجة إلى الزاد والراحلة، فإنه قد خالف في اشتراط الزاد والراحلة من خالف في كونهما شرطاً في الوجوب بخلاف الأمن في الطريق، فإنه لم يكن هناك مخالف في اشتراط الأمن في الطريق؛ فلأجل هذا كانا شرطين في وجوب الحج.

المذهب الثاني: أن أمان الطريق شرط في الأداء، وهذا رأي المؤيد بالله.

والحجة على هذا: قوله ﷺ في تفسير الاستطاعة: «هي الزاد والراحلة» ولم يذكر شيئاً آخر، فدل على أن ما زاد عليهما ليس شرطاً في الوجوب، وإنما هو شرط للأداء، فدل ذلك على أن أمان الطريق شرط في أداء الحج كما قلناه.

والمختار: أن أمان الطريق شرط في الوجوب كما هو رأي القاسمية ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن أمان الطريق معنى لا يتأتى وجوب الحج إلا بوجوده، فأشبه الزاد والراحلة، بل الأمان في الطرقات أدخل في الاعتبار والحاجة من الزاد والراحلة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إن الرسول ﷺ فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة، ولم يذكر الأمان، فدل ذلك على أنه غير معتبر في الوجوب.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فقد سكت عما يكون المسكوت عنه أدخل في الحكم من المنطوق به كما روي عنه ﷺ: «لا تضحوا بالعوراء ولا بالعرجاء» فدخل من طريق الأولى العمياء

ومقطوعة الرجلين.

فهكذا ذكر الزاد والراحلة وترك ذكر الأمان لما كان أدخل في الحكم من الزاد والراحلة.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا أنه لا أولوية في أمان الطريق بل هما سواء، فإنا نقيسه على الزاد والراحلة بجامع الحاجة إلى وجوب الحج إليه، فلهذا وجب اعتباره.

الفرع الثاني: وهل يكون البر كالبحر في الوصول إلى الحج أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن البر كما هو طريق فالبحر طريق، وهذا هو رأي أئمة العترة لا يختلفون فيه.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾[يونس: ٢٢] ولم يفصل بين أن يكون السير لتأدية فرض الحج أو لغيره.

ومن وجه آخر: وهو أن السفينة تنزل منزلة الراحلة في الركوب، فإذا كانت الراحلة يبلغ بها إلى قضاء الحج فهكذا حال السفينة من غير تفرقة بينهما.

المذهب الثاني: المنع من أن يكون البحر كالبر في تأدية الحج، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة والشافعي.

قال الشافعي في (الأم): لا يتبين لي أن أوجب عليه ركوب البحر. وقال في (الإملاء): إذا لم يكن له طريق إلا في البحر لم يتبين لي إلا أن أوجب عليه. واختلف أصحابه في تقرير مذهبه في ذلك على طرق أربع:

الأولى: أن المسألة عنده على قولين:

أحدهما: يجب عليه، لأنه طريق مسلوك فأشبه البر.

وثانيهما: أنه لا يجب عليه؛ لأن البحر يخاف منه الهلاك، فأشبه الطريق المخوف في البر.

الطريقة الثانية: أن المسألة ليست على قولين وإنما هي على حالين، فحيث قال: يجب عليه ركوبه، إذا كان الغالب منه السلامة. وحيث قال: لايجب، إذا كان الغالب من حاله الهلاك.

الطريقة الثالثة: يكون ذلك على حالين آخرين، فحيث قال: يجب عليه. إذا كان له عادة في ركوب البحر لتحصيل معيشته؛ ولأنه لا يشق عليه ركوبه وله عادة بذلك، وحيث قال: لا يجب عليه ركوبه. إذا لم تجر له عادة بركوبه ويشق عليه.

الطريقة الرابعة: أنه لا يجب عليه ركوبه بحال، سواء كان جريئاً على ركوبه وله عادة بذلك، أو كان غير جريء على ركوبه.

فأما أبو حنيفة فقد حكي عنه: جواز ركوب البحر إذا كان الغالب من حاله السلامة، فأما إذا كان الغالب من حاله العطب فإنه غير واجب، وهذا هو الذي يأتي على رأي أئمة العترة.

قال السيد أبو طالب: وهذا مشروط بأن يكون الغالب من حاله السلامة، وهو أحد أقوال الشافعي.

والمختار: أن البحر طريق كالبر، وأنه تشترط فيه السلامة كما يشترط في البر الأمان، وهو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن البحر يعتاده الناس في الأسفار لطلب الفوائد في التجارات والأرباح، وقد ركبه الأفاضل من الصحابة في الهجرة الأولى إلى الحبشة إلى النجاشي وفي رجوعهم إلى المدينة، فإذا ساغ ركوبه لطلب الفوائد والأرباح جاز ركوبه في قضاء فريضة الحج أحق وأولى.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: يؤدي إلى الهلاك ويخشى منه العطب، على اختلاف تلك الطرق الأربع.

قلنا: الجواب عنها بحرف واحد، وهو أنه إذا كان يخشى منه العطب لم يجب ركوبه، وحيث لا يخشى منه العطب جاز ركوبه، فتلك الطرق وإن كانت مختلفة فهي في الحقيقة راجعة إلى ما قلناه.

الفرع الثالث: إذا كان الحاج لا يمكنه المضي إلى الحج إلا ببذل الخفارة، وهو شيء من المال لمن يرصد في الطريق، فهل يجب مع هذا البذل أن يكون وجهاً في سقوط الحج؟

فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن ما هذا حاله لا يكون وجهاً في سقوط الحج. وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أن الأموال بدل، وهي مسترذلة في جنب تلك الأغراض الدينية وتحصيل الواجبات الشرعية، فلأجل هذا جاز بذل الخفارة للتوصل إلى الحج.

المذهب الثاني: المنع من الدفع، وهذا هو رأي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أنه إذا كان لا يمكنه الوصول إلى الحج إلا ببذل عوض من غير فائدة عائدة، وهذا تغرير بالمال لكونه بدلاً لا فائدة فيه ولا غرض.

والمختار: أنه إذا كان لا يمكنه الحج إلا ببذل الخفارة جاز[1] ذلك، وكان من جملة الزاد الذي لا يجب الحج إلا بوجوده وحصوله.

ويؤيد ما ذكرناه ويوضحه: هو أنه إذا كانت نفقة الأولاد الصغار والزوجات والعبيد معتبرة في أنه لا يجب عليه الحج إلا بعد استكمال مؤنة هؤلاء وما يحتاجون إليه من كسوة ونفقة ويكون الزاد للحج زائداً على كفاية هؤلاء، وجب أن تكون الخفارة من جملة الزاد؛ لأنه لا يمكن الحج إلا بوجودها وحصولها.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الشرط في وجوب الحج خلو الطريق عن مانع، نحو أن يؤخذ ممن يمر عرض يسير أو كثير من المال، أو عدو يمنعه، فإذا عرض مثل هذا كان مسقطاً للوجوب.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فإنا نجعله من جملة الزاد فإذا لم يقدر عليه صار كأنه غير متمكن من الزاد، فلا جرم

(١) بمعنى وجب.

إذا لم يتمكن من الخفارة كان الحج غير لازم، كما إذا نقص الزاد لم يجب عليه الحج.

وأما ثانياً: فما ذكره المؤيد بالله في جواب كلامهم فإنه قال: إن ذلك مما يمكن إسقاطه عن نفسه. يريد: غرم الخفارة. بأن يقاطع[1] أصحاب الإبل على أن تكون مؤن الطريق عليهم، وهذا في الحقيقة يؤول إلى ما ذكرناه من أنه من جملة الزاد لأن أصحاب الإبل لا يقاطعون على تحمل مؤن الطريق إلا ويزيدون في الكرى وهو يكون من جملة الزاد لا محالة. فحصل من مجموع ما ذكرناه: أن الخفارة ببذل المال إذا طلبها من يعترض الطريق كانت من جملة الزاد في نقصانه وتمامه.

الفرع الرابع: وإذا كان البحر كالبر في جواز ركوبه في حق الرجال كما أسلفنا تقريره فهكذا يجوز للنساء ركوبه لأنه يمكن الوصول به إلى الحج، فجاز للنساء كما يجوز للرجال، وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر: أنه لا يستحب للنساء ركوب البحر لأنها ربما غرقت فتنكشف عورتها، وهكذا حال الأنهار نحو دجلة والفرات وسيحون وجيحون يجوز عبورها إذا كانت على طريقه لأنه لا تغرير في عبورها في هلاك النفوس، ولا خلاف في هذا ولا يؤثر كما أثر الخلاف في ركوب البحر.

وهل يكون المشي في الحج أفضل أو الركوب؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن الركوب أفضل؛ لأن الرسول ﷺ ما حج إلا راكباً.

وثانيهما: أن المشي أفضل؛ لما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: ما آسى على شيء إلا أني وددت أني كنت حججت ماشياً؛ لأن الله تعالى قال: ﴿**يَأْتُوكَ رِجَالاً**﴾.

وروي عن الحسين بن علي صلوات الله عليهما أنه كان يمشي في الحج، وهذا هو **المختار**؛ لما فيه من إتعاب النفس بالمشي والمشقة فيه، فلهذا عظم الثواب لكثرة المشقة.

ومن وجه آخر، وهو ما روي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه كان يمشي حافياً في ثلاثة مواطن: في الجمعة والعيدين والجنازة[2] ويقول: هذه مواطن الله عز وجل. وهي عادة أهل

(١) بمعنى: يشترط.

(٢) ذكر المواطن الثلاثة في النسخة المخطوطة بقلم المؤلف. وفي النسخة الأخرى في أربعة مواطن، وأضاف إلى هذه الثلاثة موطناً رابعاً هو: وإذا عاد مريضاً.

الصلاح وأهل الفضل المشي في تأدية المناسك.

ويحكى عن إبراهيم بن أدهم[1] أنه [حج] من البصرة ينقل قدميه إلى موضع سجوده فبلغ مكة في ثلاث سنين، فما هذا حاله فيه نهاية الصبر ومعظم الأجر.

فأما ما روي عن الرسول ﷺ من الركوب فإنما كان ذلك لما كثر الناس عليه وغمروه، فلهذا ركب ليتميز عن الناس بالركوب.

الشرط الرابع: الاستطاعة بصحة البدن، فإن كان مريضاً ضعيفاً لا يقدر أن يثبت على الراحلة إلا بمشقة لا يمكن احتمالها، أو بلغ من الشيخوخة والكبر ما لا يمكنه الاستمساك على الجمل، أو كان شاباً نضو[2] الخلقة ضعيف الحواس ضئيل الجسم لا يمكنه أن يثبت على الراحلة، فمن هذا حاله لا يجب عليه الحج لضعفه.

والحجة على هذا: هو أن من وجد الراحلة والزاد وكان فاقداً لصحة البدن لمرض أو عجز فلم تكمل في حقه الاستطاعة، فلهذا لم يكن الحج واجباً عليه ولا لازماً له.

ومن جهة أخرى، وهي أن سقوط فرض الحج عمن كان عاجزاً لمرض أو ضعف حال من الكبر أدخل في السقوط ممن لا يجد الزاد والراحلة؛ لأن من لا يجد الزاد والراحلة فقد يكون عنهما عوض كما قاله مالك بخلاف الاستطاعة بالبدن فإنه لا عوض عنها فلهذا سقط وجوب الحج لعدمها، فهذه جملة الشرائط التي يجب الحج بوجودها ويسقط بعدمها كما أسلفنا تقريره.

---

(١) إبراهيم بن أدهم بن منصور التميمي البلخي، أبو إسحاق زاهد مشهور. كان أبوه من أهل الغنى في بلخ، فتفقه ورحل إلى بغداد وجال في العراق والشام والحجاز، واخذ عن كثير من علماء الأقطار الثلاثة. وكان يعيش من العمل بالحصاد وحفظ البساتين والحمل والطحن ويشترك مع الغزاة في قتال الروم. وجاءه إلى المصيصة (من أرض كيلبكيا) عبد لأبيه يحمل إليه عشرة الاف درهم ويخبره أن أباه قد مات في بلخ وخلف له مالاً عظيماً، فأعتق العبد ووهبه الدراهم ولم يعبأ بمال أبيه.... أخباره كثيرة وفيها اضطراب واختلاف في نسبته ومسكنه ومتوفاه. ولعل الراجح أنه مات (١٦١هـ/ ٧٧٨م)، ودفن في سوفنن (حصن من بلاد الروم) كما في تاريخ ابن عساكر. انتهى ملخصاً من (الأعلام)١/ ٣١.

(٢) النضو بالكسر: البعير المهزول. وقيل هو المهزول من جميع الدواب، وهو أكثر. والجمع أنضاء. وقد يستعمل في الإنسان. إهـ (لسان)١٥/ ٣٣٠.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: اعلم أنه قد أوضحنا أن هذه الأمور التي هي الزاد والراحلة والأمن وصحة البدن شرائط في وجوب الحج، وأمارة كونها شروطاً في صحته هو أنها متى فقدت كلها أو فقد واحد منها فالحج غير واجب على المذهب الذي اخترناه وقررناه وذكرنا الانتصار له، وأنها متى كانت موجودة على الكمال فالحج واجب لاستكمال شرائطه. وإذا كان واجباً فهل يكون وجوبه على الفور أو يكون على التراخي؟ فيه خلاف قد ذكرناه وأظهرنا المختار والانتصار له فأغنى عن تكريره، فهذه الشرائط كما هي معتبرة في حق الرجال فهي معتبرة في حق النساء، ولا خلاف في صحة اعتبارها وفي صحة كونها شرطاً في وجوب الحج على الرجال والنساء، وإنما يقع التردد والخلاف في حق النساء في أمور أخر غير هذه، نحو المَحْرم كما سنقرره.

قال الناصر في كتاب (المناسك): ويجب الحج على الأحرار البالغين رجالاً كانوا أو نساء.

الفرع الثاني: اعلم أن المعضوب بلسان الفقهاء هو الذي يعجز عن الحج لعارض في بدنه، إما لكبرٍ وشيخوخة لا يستمسك على الراحلة، وإما لضعف وهزال، وإما لنحول في جسمه لا يقدر على النزول والطلوع على الراحلة أو غير ذلك من الأوعاك والأمراض، ومعنى كونه معضوباً: هو أنه عضب[1] على الصحة أي مأخوذة منه، كما يقال: عضبت هذا الثوب. إذا أخذته من غيرك كرهاً. فإذا عرفت هذا فنقول: من كان متمكناً من الزاد والراحلة والأمن في الطريق، لكنه معضوب في بدنه لا يقدر على الثبوت والاستمساك على الراحلة، فهل يجب عليه الاستئجار للحج أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أنه يجب عليه الاستئجار للحج، وهذا هو رأي أكثر الفقهاء، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه وبه قال الثوري وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه.

والحجة على هذا: ما روى ابن عباس رضي الله عنه أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله إن

(١) جاء في هامش الأصل: المعضوب الزمن الذي لا حراك به، ذكره في (النهاية) بالعين المهملة والضاد المعجمة، وفي (الصحاح): هو الضعيف لا غير، ولم يذكر في الغين المعجمة والصاد المهملة شيئاً، وهو المحفوظ في كتب الفقهاء، فليتأمل.

فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يستمسك على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: «نعم» قالت: أينفعه ذلك؟ قال: «نعم، أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيته» قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق بالقضاء». فحاصل مذهبهم: أن الاستئجار للحج واجب على المعضوب، وإن كان الحج غير واجب عليه لكونه معضوباً لظاهر الخبر الذي رويناه.

المذهب الثاني: أن الاستئجار بالحج إنما يجب بعد وجوبه على من استأجره، والمعضوب الذي ذكرناه لم يجب عليه الحج لضعفه وتعذر استمساكه على الراحلة، فلهذا لم يلزمه الاستئجار، وهذا هو رأي أئمة العترة ورواية عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[آل عمران: ٩٧] فشرط في الوجوب الاستطاعة، وفسرت الاستطاعة بوجود الراحلة والزاد، ومعلوم أنه لا فائدة في اشتراطهما إلا من أجل التمكن من السير الذي هو سبب الوصول إلى المقصود، والمعلوم من حال المعضوب الذي لا يتمكن من السير لأمرٍ في بدنه [أنه] لا ينتفع بوجودهما فهو في حكم من لا يكون واجداً لهما، وإذا لم يكن واجداً لهما أو لواحد منهما ففرض الحج ساقط عنه، وإذا كان الفرض ساقطاً عنه فلا فائدة في الاستئجار عنه؛ لأن الاستئجار إنما يكون بعد وجوبه عليه، فيكون الأجير نائباً عنه ومؤدياً لما وجب عليه، فلهذا لم يكن للاستئجار وجه بحال.

المذهب الثالث: أن الاستئجار بالحج عن المعضوب غير واجب، سواء كان قد وجب عليه من قبل العضب أو لم يكن واجباً، وهذا هو رأي مالك.

والحجة على هذا: هو أن العضب إذا كان متقدماً لم ينتقل إلى الأجير، فلهذا لم يكن الاستئجار واجباً عليه كما قدمناه، وإن كان العضب بعد استقرار وجوبه عليه لم يجب عليه الاستئجار لأنها عبادة مؤقتة فلا يجوز دخول النيابة فيها كالصلاة، فهذا تقرير المذاهب.

والمختار: أنه لا يجب عليه الاستئجار إلا بعد وجوب الحج عليه، كما ذهب إليه علماء العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الانتقال إلى الأجير إنما يعقل وجوبه على المعضوب نفسه، فأما إذا لم يكن واجباً فلا معنى لإيجابه على الأجير.

ويؤيد ما ذكرناه: أن الأجير إنما يؤدي عن المستأجر ما وجب عليه، فإذا لم يجب على المستأجر الحج لأجل ما حصل عليه من العضب بطل نيابة الأجير عنه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: خبر الخثعمية الذي رواه ابن عباس دال على جواز النيابة، والمعلوم أن الحج غير واجب عليه[1] كما هو ظاهر الحديث، فإنه لم يفصل بين أن يكون قد وجب الحج أو لم يجب، فظاهره دال على أنه غير واجب عليه لأجل كونه معضوباً.

قلنا: إنا قد دللنا على أنه لا يجوز انتقاله إلى الأجير إلا بعد أن يكون واجباً على المعضوب، وإذا تقرر ذلك وجب حمل الخبر على أنه قد كان واجباً عليه ثم وقع عليه العضب.

الفرع الثالث: فإن لم يكن المعضوب واجداً للزاد ولا واجداً للراحلة لم يلزمه الحج ولا يلزمه الاستئجار، وإن لم يكن للمعضوب مال ولكنه وجد من يطيعه لتأدية فريضة الحج، فهل يجب عليه الحج أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يلزمه الحج بطاعة من يطيعه، وهذا هو رأي أئمة العترة، وهو محكي عن أبي حنيفة وأحمد بن حنبل.

والحجة على هذا: ما روى ابن عمر أن رجلاً من أهل اليمن سأل رسول ﷺ فقال له: ما يوجب الحج؟ فقال: «زاد وراحلة» ولم يذكر الطاعة أن الحج يجب لمكانها.

ومن جهة القياس، وهو أنها عبادة للزمان والمكان مدخل في تأديتها، فلم تكن واجبة ببذل الطاعة كالصلاة.

---

(١) أي: على أبي المرأة الخثعمية.

المذهب الثاني: وجوبها ببذل الطاعة، وهذا هو رأي الشافعي وأصحابه.

والحجة على هذا: ما روى أبو رزين العقيلي[1] عن الرسول ﷺ قال: قلت يا رسول الله، إن لي أباً شيخاً كبيراً لا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن، أفأحج عنه؟ فقال له الرسول ﷺ: «حج عن أبيك واعتمر»[2].

والمختار: وجوب الحج ببذل الطاعة ممن يطيعه، كما حكي عن الشافعي.

وحجته ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روى أبو عيسى الترمذي في صحيحه عن أبي هريرة أن رجلاً قال: يا رسول الله إن أمي أسلمت ولا تكاد تثبت على مركب، وإن ربطتها خشيت أن تموت، أفأحج عنها؟ فقال ﷺ: «حج عن أمك»[3].

ووجه الدلالة من هذين الخبرين: هو أن الرسول ﷺ أمرهما بالحج عن الأب والأم، وصيغة الأمر إذا تجردت عن القرائن كانت مفيدة للوجوب، فدل ذلك على أنه وجب الحج على المحجوج عنه بوجود من يطيعه، و لهذا أمر المطيع بالحج.

ومن وجه آخر من جهة القياس، وهو أنه يمكنه تحصيل الحج عن نفسه ببذل الطاعة فلزمه الحج، كما لو كان واجداً للمال، فإذا تقرر هذا فإنما نريد بقولنا: يجب على المعضوب الحج ببذل الطاعة، هو أن يكون للمعضوب من يطيعه ويثق بطاعته إذا أمره بذلك، فيجب على المعضوب الحج، ولا يجب الحج إلا أن يكون في المطاع ثلاث شرائط، وفي المطيع ثلاث شرائط.

---

(١) لقيط بن صبرة، وهو لقيط بن عامر بن صبرة بن عبد الله ينتهي نسبه إلى عامر بن صعصعة، أبو رزين العقيلي، روى عن النبي ﷺ، وعنه: ابنه عاصم. وابن أخيه وكيع بن عدس وعبد الله بن حاجب وغيرهم. وهناك اختلاف في ترجمته. قال ابن حجر في (تهذيب التهذيب): تناقض في هذا المزي فجعلهما هنا واحداً وفي (الأطراف) اثنين، وقد جعلهما ابن معين واحداً. وقال الترمذي: سألت عبد الله بن عبد الرحمن عن هذا،فأنكر ان يكون لقيط بن صبرة هو لقيط ابن عامر. والله أعلم. انتهى ملخصاً من (تهذيب التهذيب)٨/ ٤٠٩.

(٢) أخرجه الترمذي وأبو داود والنسائي وورواه البيهقي في (الكبرى)٤/ ٣٢٩.

(٣) رواه البيهقي في (السنن الكبرى)٤/ ٣٢٩.

أما الشرائط التي في المطاع، فبأن يكون لم يحج عن نفسه؛ لأنه إذا حج عن نفسه لم يجب عليه حج ثانٍ. وأن يكون مأيوساً عن حجه بنفسه لزمانة فيه وكبر وشيخوخة؛ لأنه إذا كان على هذه الحالة لم يكن مستطيعاً للحج، فلهذا وجب عليه إذا بذل له. وأن يكون فقيراً؛ لأنه إذا كان ذا مال يمكنه أن يستأجر من يحج عنه وجب عليه الحج بماله دون بذل الطاعة من جهة الغير.

وأما الشرائط في المطيع، فبأن لا يكون عليه حج واجب إما فرض وإما نذر؛ لأنه إذا وجب عليه كان أحق باشتغاله بأدائه دون بذل الطاعة للغير. وبأن يكون المطيع موثوقاً بطاعته في أنه يفي بما بذل، فأما إذا كان يشك في طاعته فلا يجب عليه؛ لأن العبادة لا تؤدى بالشك في الوجوب. وأن يكون المطيع ممن يتمكن من الحج بماله، فإن كان فقيراً لم يجب على المطاع الحج.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «الحج زاد وراحلة» لمن سأله عن وجوب الحج، ولم يذكر الطاعة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فإنما سأله عمن يجب عليه الحج لنفسه، فأجابه على قدر سؤاله، ولم يذكر له من يجب عليه الحج ببذل غيره له.

وأما ثانياً: فلإن الحج إنما يجب ببذل الطاعة إذا كان فقيراً، وأما إذا كان غنياً فإنه يجب عليه أن يستأجر من يحج له عن نفسه كما أوضحناه، فلهذا لم يكن الحج متناولاً له.

قالوا: ولأنها عبادة فلا تجب ببذل الغير الطاعة، كالصلاة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما ذكروه من القياس لا يعارض ما رويناه من الأخبار، فإنها صريحة في المطلوب فلا يعارضها غيرها لما فيها من الثبات والإيضاح للمطلوب، ولأن من حق القياس أن لا يعتمد عليه في معارضة الأخبار، بل يجب الاعتماد على الأخبار فيما دلت عليه.

وأما ثانياً: فلأن هذا القياس معارض بمثله، وهو أنا نقول: عبادة تشرع فيها الفدية، فجاز أن يقوم فعل الغير مقام فعله فيها كالصوم.

الفرع الرابع: وإذا كان له من يطيعه وهو معضوب فإنه يجب عليه أن يأمره بالحج لأن الحج لازم له بالبذل، وإن استأذنه المطيع بالحج وجب عليه أن يأذن له، لأن في الإذن سقوطاً لفرض عنه، فلهذا توجه عليه الإذن، فإن استأذنه فلم يأذن له لم يجزه الحج؛ لأن الحج عن الغير من غير إذنه غير جائز؛ لأنه إذا كان بإذنه سقط عنه الفرض.

وإن كان المطيع ولداً للمطاع أو ولد ولد له وبذل الطاعة لوالده وجب على المطاع الحج من أجل ذلك على ظاهر المذهب، وإن كان أخاً أو ابن أخ أو غيرهما من سائر العصبات أو أجنبياً لم يلزمه الحج بطاعته، وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر: أنه يجب عليه الحج ببذل الأجنبي.

والحجة على ما قلناه: هو أنه إنما وجب عليه بطاعة الولد؛ لأن مال الولد كمال الأب، بدليل أنها تجب عليه نفقة الأب، ولا يقطع الأب بالسرقة من مال ولده لقوله ﷺ: «أنت وما ملكت لأبيك» وغير ذلك من الأحكام، وهذا لا يوجد في سائر الأقارب، فلهذا كان الأب مفارقاً لسائر الأقارب.

وإن كان الولد معضوباً لا يقدر على الحج عن والده بنفسه لكونه عاجزاً مريضاً لكن له مال يمكنه أن يستأجر من يحج عن أبيه وبذل له ذلك، فإنه يجب الحج على الأب بما بذل له الابن.

ووجه ذلك: هو أنا قد أقمنا المطيع مقام المطاع، وقد تقرر أن اليسار الذي في المطيع لو كان في المطاع لوجب عليه الحج، فهكذا إذا كان اليسار ممن أقمناه مقامه وجب عليه الحج بذلك.

الفرع الخامس: وإن كان الولد غير معضوب لكنه بذل لوالده المال ليستأجر به عن نفسه من يحج عنه، فهل يجب على الوالد الحج لأجل ما بذل له ولده أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه يلزمه الحج بذلك كما يلزمه إذا بذل له الحج بنفسه.

وثانيهما: أنه لا يلزمه، وهو **المختار** على المذهب؛ لأنه لا يصير قادراً على الحج إلا بعد تملك المال من جهة الولد، وتملك المال يكون اكتساباً، والاكتساب لطلب الحج غير واجب، والتفرقة بينه وبين بذل الحج بالبدن هو أن الإنسان لا يلحقه كثير منة بعمل البدن، وتلحقه المنة العظيمة ببذل المال وقبوله قل أو كثر.

وإن بذل له الأجنبي مالاً ليحج به عن نفسه أو يستأجر به من يحج عنه، هل يلزمه القبول أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه يلزمه القبول، وهذا هو المحكي عن الناصر، فإنه قال: وإن دعاه قوم ليحجوا به لم يسعه إلا الخروج، ولو كان على حمارٍ أبتر أجدع.

وثانيهما: أنه لا يلزمه لما فيه من المنة، ولا يلزمه قبول ما فيه منة عليه.

الفرع السادس: وإذا وجدت في الإنسان الشرائط التي يجب بها الحج فمات قبل أن يتمكن من الأداء، فهل يجب عليه الإيصاء بالحج أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يجب عليه الإيصاء بالحج، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن البلخي من أصحاب الشافعي .

والحجة على هذا: هو أن شرائط الوجوب قد كملت في حقه، ولم تبق إلا شرائط الأداء، فحال الموت دون تحصيل شرائط الأداء، فصار وجوب الحج متعلقاً بالذمة، فلهذا وجب عليه الإيصاء به، كما لو حصلت في حقه شرائط الوجوب فأخر الحج حتى كبر وشاخ وحصلت في حقه الزمانة فلا يمكنه الثبوت على الراحلة بحال فكما أن من هذه حاله يجب عليه الإيصاء بالحج فهكذا ما ذكرناه.

المذهب الثاني: أنه لا يتوجه عليه الحج، وهذا هو رأي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن إمكان الأداء شرط في الوجوب، فلهذا لم يتوجه عليه الإيصاء، كما لو لم يحصل الزاد والراحلة في حقه.

والمختار: هو وجوب الإيصاء عليه عند استكمال شروط الوجوب وتعذر شروط الأداء، وهذه هي التفرقة بين الأمرين، فإن شرائط الوجوب مغايرة لشروط الأداء، فإن انخرم شرط من شروط الوجوب لم يجب الحج، ولا يجب الإيصاء إذا اخترمته المنية، بخلاف شروط الأداء فإنه يجب الإيصاء بالحج إذا لم تحصل؛ لأن الوجوب قد حصل ولم يتعذر إلا الأداء، فإذا حال الموت بعد الوجوب وجبت النيابة في تأدية الحج عنه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: شرائط الأداء هي من شروط الوجوب، فإذا انخرمت كانت كما لو انخرمت شرائط الوجوب، فلهذا لم يكن الإيصاء لازماً.

قلنا: إنا قد قررنا فيما سبق أن شرائط الوجوب هي الأمور الأربعة، ودللنا بأدلة شرعية على كونها شروطاً في وجوب الحج، فلا مطمع في إعادتها من غير زيادة عليها في الاشتراط، فإذا دل الشرع على أن الحج واقف عليها كالمحرم في حق المرأة، والقائد في حق الأعمى، ودخول أشهر الحج إلى غير ذلك من الأمور المعتبرة في الأداء لم تكن شرطاً في الوجوب وإنما تكون شروطاً في الأداء، والفائدة هي ما ذكرناه من صحة الإيصاء عند تعذر شرائط الأداء فافترقا.

الفرع السابع: وإن وجدت في الإنسان شرائط الوجوب وشرائط الأداء وكان متمكناً من فعل الحج فقد صار متعلقاً بذمته لاستكمال شرائطه، ثم مات قبل تأدية الحج، فهل يسقط الحج عنه أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أنه لا يسقط عن ذمته بالموت، وهذا هو رأي أئمة العترة.

وفائدة الوجوب في الذمة: أنه يلزمه الإيصاء، فإن ترك الإيصاء بها فقد أخل بما وجب عليه، وإن أوصى كانت الحجة من ثلث ماله.

والحجة على هذا: هو أن الحج قد صار واجباً في حال الحياة، فإذا مات لم يسقط الوجوب عن ذمته، وقد حال الموت، فلهذا وجب الإيصاء به كما لو تعذر عليه الحج بعد وجوبه للزمانة والكبر والشيخوخة.

وقلنا: يجب أن يكون من الثلث؛ لأنه متعلق بالبدن في حال الحياة، فإذا بطلت الحياة بالموت فلا ينتقل إلى المال إلا بالإيصاء، دليله: كفارة الصيام.

المذهب الثاني: أنه يسقط بالموت، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة ومالك، وفائدته [أنه] لا يجب الإيصاء به، وإن أوصى وجب بالوصية.

والحجة على هذا: هو أن الحج إذا كملت شرائطه فإنه متعلق بالذمة، فإذا مات الإنسان بطلت الذمة، فلهذا بطل الوجوب فلا يلزمه الإيصاء لبطلان الوجوب، فإن أوصى به وجب بالإيصاء فعله، لكن يكون الحج تطوعاً لبطلان وجوبه.

المذهب الثالث: أن الحج لا يسقط بالموت، ويجب على الورثة أن يحجوا عنه أوصى به أو لم يوص، ويجب إخراجها من رأس المال، ويستقر الحج في ذمته إذا كان مستطيعاً له ومضى وقت لو سار فيه أمكنه الحج، كما نقوله في صلاة الظهر، فإنه يستقر وجوبها بأن يمضي من الزوال وقت إمكان الصلاة. فإن مات قبل استقرار فرض الحج في ذمته لم يلزمه القضاء.

والحجة على هذا: هو أنه معنى تدخله النيابة استقر وجوبه في حال الحياة فلم يسقط بالموت كالدين، فقوله: معنى تدخله النيابة. يحترز به عن الصلاة، وقوله: استقر وجوبه في حال الحياة. يحترز به عما إذا مات قبل استكمال شرائط الوجوب، وعن مال الكتابة، فإنه يسقط بموت المكاتب، وقلنا: إنه يجب إخراجها من رأس المال؛ لأن الحج كالدين. فهكذا يكون تقرير المذاهب.

والمختار: أنه غير ساقط بالموت بعد وجوبه باستكمال الشرائط كما هو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روي أن امرأة من خثعم سألت رسول الله فقالت: إن فريضة الحج التي فرضها الله على عباده أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: «نعم، أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته نفعه» فأذن لها في الحج عن أبيها.

وروى ابن عباس رضي الله عنه أن امرأة سألته أن يسأل لها رسول الله ﷺ أن أمها ماتت ولم تحج، فهل يجزيها أن تحج عنها؟ فقال الرسول ﷺ: «لو كان على أمها دين فقضته لها أما كان يجزي عنها».

ووجه الدلالة من هذين الخبرين: هو أنه ﷺ أمرها بالحج عن أمها، وأمر الأخرى بالحج عن أبيها، وقد بطل تعذره تارة بالعجز في حال الأب، ومرة بالموت كما في حال الأم، فلولا توجه وجوبه عليهما لما أمرهما بالحج، وشبهه بالدين في أنه لا يسقط بالموت، وفي هذا دلالة على ما قلناه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إنه متعلق بالذمة في حال الحياة، فإذا مات بطلت الذمة، كما حكي عن أبي حنيفة.

قلنا: إذا كان مستقراً في الذمة وجب على الميت الإيصاء به، فإذا لم يوص به كان آثماً؛ لأن الرسول ﷺ شبهه بالدين والدين غير ساقط، فإن لم يوص لم يلزم الورثة إخراجه؛ لأنه إنما ينتقل إلى المال بالإيصاء لأنه متعلق بالبدن، فلهذا كان نفوذه من ثلث مال الميت كسائر الوصايا، وفائدة الخلاف بيننا وبين أبي حنيفة، فعندنا أنه واجب مستقر وجوبه في ذمة الميت لا يبطل وجوبه بالموت، ويجب عليه الإيصاء ليكون من الثلث، فإن لم يوص كان آثماً مخلاً بواجب.

وعند أبي حنيفة قد بطل الوجوب بالموت، ويجب ابتداء بالإيصاء.

قالوا: يجب بعد استكمال شرائط الوجوب، ولا يبطل بالموت، ويجب إخراجه من رأس المال أوصى به الميت أو لم يوص، كما حكي عن الشافعي.

قلنا: أما كونه غير ساقط بالموت فهو قولنا، وأما كونه من رأس المال فلا نسلمه فإنه متعلق بالبدن، وما كان متعلقاً بالبدن فلا ينتقل إلى المال إلا بالإيصاء، وأما أنه يجب أوصى به الميت أو لم يوص فلا نسلمه أيضاً، فإنه وإن كان لا يسقط بالموت لكن لابد من الإيصاء ليكون منتقلاً إلى المال بالإيصاء، فيلزم الورثة إخراجه بالوصية.

قالوا: إنه ﷺ شبهه بالدين فلزم ما ذكرناه من كونه من رأس المال، ومن كونه يجب إخراجه أوصى به الميت أو لم يوص كالديون.

قلنا: إنما شبهه بالدين في كونه غير ساقط بالموت إذا أوصى به، وفي كونه لازماً للذمة كالدين لا غير، وهذا كافٍ في التشبيه دون غيره من الأحكام فإنها واقفة على الدلالة في ذلك، وسيأتي لهذا مزيد تقرير عند الكلام في الحج عن الميت بمعونة الله تعالى.

قاعدة: اعلم أن حديث الخثعمية وحديث ابن عباس عن المرأة التي سألته أن يسأل رسول الله يشتملان على فوائد عشر.

الفائدة الأولى: جواز السؤال عن الأمور الدينية، ولهذا فإن الرسول لم ينكر ذلك، فدل على جوازه.

الفائدة الثانية: استحباب السؤال عما يحيك في الخاطر وعما يجهله الإنسان، ويتوجه عليه من الحقوق اللازمة للأبوين وغيرهما، كما فعلت الامرأتان من سؤال الرسول ﷺ عما يلزمهما من حق الأب والأم.

الفائدة الثالثة: التعرض لبر الوالدين، لما يكون مصلحاً لهما في خلاص ذممهما عن الواجبات اللازمة لهما كما فعلت الامرأتان من سؤال النبي ﷺ عن حال أبويهما في لزوم الحج لهما أو عدم لزومه.

الفائدة الرابعة: تقريره ﷺ لما بذلتا من الطاعة لوالديهما بالحج، فدل ذلك على وجوب الحج ببذل الطاعة من جهة الولد لوالده كما قالتا: أيجزي ذلك؟ قال الرسول ﷺ: «نعم» تصديقاً لما قالتاه.

الفائدة الخامسة: إسقاط وجوب الحج ببذل الطاعة من جهة الولد لوالده على جهة النيابة، وإليه الإشارة بقولها: أينفعه ذلك؟ قال: «نعم» وليس الغرض بالنفع إلا إسقاط الوجوب عن ذمته.

الفائدة السادسة: جواز دخول النيابة في الحج دون الصلاة وسائر العبادات، فإنه لا مدخل للنيابة فيها.

الفائدة السابعة: أنه لا تصح النيابة إلا إذا كان واجباً عليه، فإن كان غير واجب لم تصح فيه النيابة، ولهذا قال: «أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته» لأن الدين يوصف بالوجوب في الذمة.

الفائدة الثامنة: جواز قضاء الدين عن الميت، ولهذا قال: «أرأيت لو كان على أبيك دين» فلولا صحة قضائه لما شبه الحج به.

الفائدة التاسعة: أن حق الله تعالى يجب قضاؤه والوفاء به، كما يجب في حق الآدميين، ولهذا قال: «أرأيت لو كان على أبيك دين» فسوى بينهما في وجوب الأداء.

الفائدة العاشرة: إذا اجتمع الدين والحج وضاقت التركة عن الوفاء بهما فأيهما يكون أحق بالتقديم؟ فيه تردد قد ذكرناه في كتاب الزكاة، وذكرنا المختار والانتصار له فأغنى عن التكرير، والخبران يحتملان أكثر من هذه الفوائد لمن استخرجها.

الفرع الثامن: ومن أحج عن نفسه في حال حياته نظرت في ذلك، فإن كان من غير عذر لم يكن مجزياً له عن الحج؛ لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[آل عمران: ٩٧] وهذا خطاب لمن كان مستطيعاً بنفسه، ولأن الإجماع منعقد بين أئمة العترة وفقهاء الأمة على ذلك، وإن كان لعذر المرض نظرت، فإن كان المرض غير مخوفٍ لم يجز التحجيج، كصداع الرأس والرمد ووجع الضرس؛ لأن ما هذا حاله غير مخوف؛ لأنه في حكم الصحيح فلا يجوز حج الغير عنه، ولأنه متمكن من فعله بنفسه فلا يقوم الغير مقامه، وإن كان المرض مخوفاً فليس يخلو حاله إما أن يرجى زواله أو لا يرجى زواله، فإن كان مما يرجى زواله وزال لم يجزه الحج لأنه غير معذور، فإن مات من تلك العلة واتصل العذر بالموت فهل يجزيه الإحجاج أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يجزيه احجاجه عن نفسه، وهذا هو رأي الأخوين محمد وأحمد ابني الهادي، وهو محكي عن أبي حنيفة وأحد قولي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أنه غير قادر على أدائه في الحال وقد لزمه فرضه، فله أن يستنيب غيره كالمرض المأيوس منه.

المذهب الثاني: أنه لا يجزيه، وهذا هو رأي المؤيد بالله، وأحد قولي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أنه عذر يرجى زواله فلا يجوز الاستنابة فيه كالصداع ووجع الضرس والرمد.

والمختار: حصول الإجزاء، وأنها لا تلزمه الإعادة كما ذهب إليه الأخوان ابنا الهادي واختاره الكرخي، وحكي عن أبي حنيفة وأحد قولي الشافعي.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن من هذه حاله قد أحج عن نفسه ومات معذوراً، فأشبه ما لو كان العذر مخوفاً مأيوساً عن برئه وزواله.

ويؤيد ما ذكرناه ويوضحه: أن الحج إنما يجب مرة واحدة، إما بنفسه وإما باستنابة غيره عن فرضه،وهذا فقد أمر بالإحجاج عن نفسه لعذر، ومات وهو معذور فلا وجه لإيجاب الحج مرة أخرى عليه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: هو عذر يرجى زواله فلا يجوز الاستنابة فيه كالصداع والرمد.

قلنا: إنه قد مات معذوراً، فأشبه ما لو كان مأيوساً عن مرض مخوف لا يرجى برؤه ويقوي ذلك اتصال الموت به، فلهذا حكمنا بإجزائه له، ولأن للاستنابة مدخل في صحة الحج وقد حصلت الاستنابة واتصل بها الموت فسقط فرضه بالإحجاج عنه كما كانت الاستنابة حاصلة بعد الموت.

وإن كان المرض مما لا يرجى زواله ويتعذر برؤه نظرت، فإن لم يزل واتصل به الموت أجزأه الإحجاج عن نفسه لحصول العذر في حقه واتصال الموت به، فلهذا كان مجزياً له باتفاق بين أئمة العترة والفقهاء.

والوجه فيه ما ذكرناه من حصول الإياس بالمرض وموته عقيبه.

وإن كان المرض مأيوساً عن برئه وزال، فهل يجزيه الإحجاج أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يجزيه ما أحج عن نفسه، وهذا هو الذي ذكره الأخوان محمد وأحمد أبناء الهادي، وهو محكي عن أبي الحسن الكرخي.

والحجة على هذا: هو أن هذا قد أحج عن نفسه عن مرض مخوف لا يرجى برؤه، فأشبه ما لو اتصل به الموت.

المذهب الثاني: أن الإعادة لازمة إذا برأ عن المرض المخوف الذي لا يرجى برؤه، وهذا هو الذي ارتضاه الأخوان المؤيد بالله وأبو طالب.

والحجة على هذا: هو أن من هذه حاله إذا برأ عن مرضه المخوف انكشف لنا أن مرضه غير مخوف، وأن مرضه يشبه الصداع والرمد ووجع الضرس.

والمختار: هو الحكم بالإجزاء إذا كان البرؤ من المرض حاصلاً كما قاله الأخوان ابناء الهادي، وما أوردناه من الاحتجاج على الإجزاء في المرض الذي يرجى زواله فهو وارد هاهنا، بل هذا أحق؛ لأن المرض هاهنا لا يرجى برؤه وهو مأيوس عن زواله، فأشبه ما لو كان الإحجاج بعد الموت.

الفرع التاسع: والنيابة في حج الفرض إنما تجوز في موضعين:

أحدهما: في حق الميت؛ لحديث ابن عباس رضي الله عنه في المرأة التي سألت عن الحج عن أمها لما ماتت، فأمرها بالحج عنها كما قررناه من قبل.

وثانيهما: في حق الشيخ الهرم والمرأة الهرمة اللذين لا يستطيعان ثبوتاً على الراحلة من أجل الزمانة والشيخوخة لما ذكرناه من حديث الخثعمية.

فأما الصحيح القادر إذا أراد الاستنابة عن حج التطوع فهل يجوز له ذلك أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: المنع من ذلك، وهذا هو الظاهر من مذهب أئمة العترة، وهو محكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: هو أنه قادر على الحج بنفسه، فلم تجز في حقه الاستنابة كالفرض.

والمذهب الثاني: جواز ذلك، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة وأحمد بن حنبل.

والحجة على هذا: هو أن المفهوم من قصد صاحب الشريعة صلوات الله عليه التساهل في حق النوافل واتساع مسلكها والبعد عن تضييق طريقها، ولهذا فإنها تجوز الصلاة قاعداً مع القدرة على القيام، فهكذا تجوز الاستنابة في حج النفل مع القدرة على الحج بنفسه، كما جاز في الصلاة، والجامع بينهما هو أنهما عبادتان مؤقتتان يدخلهما الفرض والنفل فجاز تأديتهما على حالة مع القدرة على تأديتهما على حالة أفضل من تلك الحالة.

والمختار: هو المنع من ذلك، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم على ذلك.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنه إنما جازت الاستنابة في الحج المفروض لأجل الضرورة بالموت أو بالعجز أو بالهرم والشيخوخة، فأما النوافل فما لا ضرورة فيها، فلهذا بقيت على أصل القياس في بطلان النيابة فيها.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: النوافل متسع فيها، فلهذا جازت الاستنابة فيها مع القدرة على أدائها.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنا لم نجوز الاستنابة في حال النافلة، وإنما جوزنا قصر بعض أركانها وهو القيام، فلا وجه لقياس الحج عليها مع عدم الجامع.

وأما ثانياً: فلأنا إنما جوزنا الاستنابة في حق الفرض من أجل الضرورة التي ذكرناها، ولا ضرورة في النافلة بالحج إلى النيابة.

قال المؤيد بالله: وفي شيخ كبير أو صاحب علة وجب عليهما الحج فأرادا أن يأمرا من يحج عنهما في حال الحياة، فإن كان الشيخ لا يستقر على المركوب، وكان صاحب العلة آيساً عن برئه، جاز لكل واحدٍ منهما أن يأمر من يحج عنه في حال حياته، وإن كان بخلاف ذلك لم يجز، وفي هذا دلالة على ما ذكرناه من المنع من النيابة في نافلة الحج.

الفرع العاشر: وإذا منعنا من النيابة في حج النافلة مع القدرة على أدائها، فهل يجوز للشيخ الهرم والمرأة الهرمة والميت أن يستنيبوا من يحج عنهم حج التطوع أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: جواز ذلك، وهذا هو الظاهر من مذاهب أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل، وأحد قولي الشافعي، واختيار الإسفرائيني والمروزي من أصحابه.

والحجة على هذا: هو أن كل عبادة جاز دخول النيابة في فرضها، جاز دخول النيابة في نفلها كالزكاة، وعكسه الصلاة، فإنها كما لم تجز دخول النيابة في فرضها لم تجز دخول النيابة في نفلها.

المذهب الثاني: المنع من ذلك، وهذا هو رأي المحاملي من أصحاب الشافعي .

والحجة على هذا: هو أنها من عبادة البدن، وإنما دخلت النيابة في فرضها من أجل الضرورة بالموت وبالهرم والشيخوخة، ولا ضرورة في التطوع، فلهذا كان ممنوعاً.

والمختار: جواز ذلك كما قررناه على ظاهر المذهب.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن النافلة ليست بأعلى حالاً من الفرض، فإذا جازت الاستنابة في الفريضة جازت في النافلة من غير فرق بينهما.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إنما جازت النيابة في الفرض للضرورة بخلاف النيابة في النافلة، فلا ضرورة هناك تلجئ إليها.

قلنا: إن الضرورة مقصورة على الفرض، فلا تجوز الاستنابة حيث لا ضرورة لما كانت الأدلة الشرعية مانعة من الاستنابة لغير ضرورة، بخلاف النافلة فلم تدل دلالة شرعية على المنع من النيابة فيها فافترقا.

وإذا تقرر ما ذكرناه من جواز النيابة في حجة التطوع لمن ذكرناه في حق الميت والشيخ الهرم جاز لهما أن يستأجرا من يحج عنهما حجتين وثلاثاً وأكثر من ذلك، ويستحق الأجير الأجرة المسماة من أجل ذلك.

الفرع الحادي عشر: حكى الشيخ أبو القاسم البستي[1] -وكان من أفاضل فقهاء مذهبنا- عن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد أنه قال: إن كل واجبٍ لا يمكن فعله إلا بفعل قبيح فإنه يسقط وجوبه ولا يستقر، وعلى هذا يجب أن يسقط وجوب الحج الآن على ما يظهر من أمارة هؤلاء الحجاج مما يأتون به من إتعاب البهائم إتعاباً فظيعاً بحيث لا يستحسن وينكر عليه، وهذا من أعظم القبيح فوجب سقوطه بذلك، وحكى هذا الشيخ أن المؤيد بالله اعترض ما ذكره القاضي بأن قال: لو كان مثل هذا يسقط وجوب الحج ويصير عذراً في ترك الفروض لوجب سقوط فرض الجهاد، بل هو أولى بالسقوط؛ لأن إتعاب البهائم في الجهاد أكثر من إتعابها في الحج، لا سيما في مجاريات العرب ومجال فرسانها وهذا مما لم يقل به أحد، وإذا لم يجب سقوط فرض الجهاد بما ذكرناه فهكذا لا يجب سقوط فرض الحج.

والذي أراه في حمل كلام القاضي: أن إتعاب البهائم خارج عن حد العادة، وعن حد ما يحتاج

(١) إسماعيل بن علي بن أحمد البستي الجيلي الزيدي المتكلم الفقيه أحد أساطين الشيعة، أبو القاسم، الأستاذ إذا أطلق في (الشرح). قال في (مرقاة الأنظار): هو من أصحاب المؤيد بالله. أخذ عن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، وروى المذهب عن المؤيد بالله.. له من المؤلفات في علم الكلام (الموجز) وكتاب الإكفار، والتفسير مجلد، وكتاب المراتب في مناقب أهل البيت، وكتاب الباهر على مذهب الناصر. ناظر أبا بكر الباقلاني القاضي فقطعه، وكان القاضي يعظمه، توفي في حدود العشرين وأربعمائة رحمه الله، اهـ. من تراجم رجال شرح الأزهار ١/ ٧، راجع (أعلام المؤلفين الزيدية) عبد السلام الوجيه.

إليه في العادة وما هذا حاله فهو قبيح منكر لأنه لا فائدة فيه ولا تتعلق به الإباحة الشرعية وهو عيب قبيح، فأما ما جرت به العادة من إتعابها بالركوب المعتاد والحمل المعتاد فليس رخصة في ترك الشرع للحج به، وهكذا حال الخيل في الجهاد فإنها موضوعة للكر والفر فلابد من إتعابها به، فأما إتعابها بما خرج عن حد العادة والمألوف فلا يباح لأنه يكون مثلة وعبثاً قبيحاً، فالذي أراده القاضي: ما كان خارجاً عن حد الاعتياد والمألوف، فإذا كان الحج لا يمكن إلا بفعل هذا القبيح الخارج عن حد الاعتياد سقط وجوبه، وهذا هو اللائق بحمل كلام القاضي على ما ذكرناه لسعة فهمه ودقة نظره وتبحره في علوم الشريعة، وحاشا وكلا أن يغيب عن فهمه أن موضوع البهائم للإيلام بالحمل والركوب كما أشار إليه الله تعالى في قوله: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا﴾[النحل: ٨] وقال في الإبل: ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُواْ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ﴾[النحل: ٧] ولكن الغرض هو تجاوز الحد بالإيلام والإتعاب اللذين لا حاجة إليهما بحال، ويتضح كلام قاضي القضاة بأنا لو قدرنا صورة نادرة بأنه لا يمكن الحج إلا بجرح المسلمين أو قتلهم أو خراب أموالهم فإن مثل هذا يكون عذراً في سقوط الحج وبطلان وجوبه؛ لأن الواجب من حقه أن يكون حسناً، ومن حق الحسن أن يكون متعرياً عن سائر وجوه القبح، فإذا اقترن بالواجب نوع من القبح سقط وجوبه لا محالة، فهذا يؤيد كلام القاضي فيما قاله. وقد نجز غرضنا فيما نريده في بيان الشروط الموجبة للحج، ونذكر شروط لأداء.

القسم الثاني: في بيان الشروط المعتبرة في الأداء

اعلم أن شرائط الأداء مخالفة لشرائط الوجوب، فشرائط الوجوب إذا انخرم شرط منها بطل الوجوب ولم يجب الإيصاء، وشرائط الأداء إذا انخرم شرط منها بطل الأداء ووجب الإيصاء، ونحن نذكر كل واحدٍ منها، وجملتها خمسة.

الشرط الأول منها: المحرم في حق المرأة، ويحصل المقصود منه بأن نرسم فيه مسائل ستاً نفصلها بمعونة الله.

المسألة الأولى: وهل يكون المحرم شرطاً في حق المرأة إذا كانت مسافرة في الحج أو في غيره؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن المحرم شرط في سفرها، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة والنخعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وهو أحد قولي الشافعي الذي اختاره الخراسانيون من أصحابه.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا تسافر المرأة ثلاثة أيام فما فوقها إلا مع ذي محرم»[1].

المذهب الثاني: جواز سفرها من غير محرم، وهذا هو أحد قولي الشافعي، واختاره البصريون من أصحابه.

والحجة على هذا: قوله ﷺ لعدي بن حاتم لما وصف استظهار الإسلام على غيره من الأديان حين قال: «يوشك أن الظعينة تخرج من الحيرة بغير جوار حتى تطوف بالكعبة»[2].

ووجه الدلالة من الخبر: هو أنه وصف خروجها هذه المسافة من غير محرم، فلولا جوازه لما وصف به الإسلام.

والمختار: هو اشتراط المحرم في حق المرأة في السفر، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو قوله ﷺ: «لا يحل لامرأةٍ تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً فوق ثلاثة أيام إلا مع محرم أو زوج» فقام رجل فقال: يا رسول الله، إني كنت في غزوة كذا، وإن امرأتي

(١) أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود عن أبي هريرة.

(٢) جاء في (الجواهر) ٢/ ٢٨٦: عن عدي بن حاتم قال: بينا أنا عند النبي ﷺ إذ أتاه رجل فشكى له الفاقة، ثم أتاه رجل فشكى إليه قطع السبيل، فقال: «يا عدي هل رأيت الحيرة»؟ قلت: لم أرها وقد أنبئت عنها، قال: «لئن طالت بك حياة لترين الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحداً إلا الله». قال ابن بهران: هذا طرف من حديث أخرجه البخاري. إهـ. وهو في (السنن الكبرى)٥/ ٢٢٥، وسنن الدارقطني ٢/ ٢٢٢، ومسند أحمد ٤/ ٢٧٧.

تريد الحج أفأحج بامرأتي؟ قال: «نعم»[1] وأجاز ترك الغزو ليحج بها، ولم يسأله عن فرض أو نفل.

وعن ابن عمر رضي الله عنه قال: جاءت امرأة إلى الرسول ﷺ فقالت: يا رسول الله، إن ابنتي تريد الحج، فقال: «لها محرم؟» قالت: لا، فقال: «زوجيها ليحج بها».

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: حديث عدي بن حاتم: «يوشك أن تخرج الظعينة من الحيرة» -والحيرة بكسر الحاء هي بلد قرب الكوفة، وبفتح الحاء هي الاحتيار في الأمر واللبس فيه- «بغير جوار»، فأجاز خروج المرأة من غير جوار يعني من غير محرم يصحبها، فدل ذلك على جواز خروجها في المسافة البعيدة من غير محرم.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه إنما ذكر الجوار عن الخوف، ولم يرد ذكر المحرم، وليس في نفي الرفيق ما يدل على نفي المحرم.

وأما ثانياً: فلأن هذا الحديث لا يعارض ما أوردناه من الأخبار لكثرتها وظهورها وانتشارها ووضوح المراد منها.

المسألة الثانية: وإذا قلنا بأن المحرم واجب في حق المرأة كما دلت عليه الأخبار التي رويناها، فهل يكون من شروط الوجوب أو شروط الأداء؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه من شروط الوجوب، وهذا هو الذي ذكره المؤيد بالله قديماً، وهو محكي عن السيد أبي طالب.

---

(١) أورده في (فتح الغفار)١/ ٥٢٧ عن ابن عباس أنه سمع النبي ﷺ يخطب يقول: «لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم، ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم» فقام رجل فقال: يا رسول الله إن امرأتي خرجت حاجة وإني اكتتبت في غزوة كذا وكذا، قال: «فانطلق فحج مع امرأتك».
وعن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تسافر المرأة ثلاثة إلا ومعها ذو محرم». متفق عليه.

والحجة على هذا: هو أن المرأة ممنوعة من السفر إلا بمحرم على ما دل عليه ظاهر الأخبار، كقوله ﷺ: «لا يحل لامرأةٍ تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر بريداً إلا بمحرم» فدل ظاهره على أنها ممنوعة عن الحج إلا بمحرم كما أنها ممنوعة إلا بزاد وراحلة فكما كانا شرطاً في الوجوب عليها، فهكذا حال المحرم.

المذهب الثاني: أنه شرط في الأداء، وهذا هو رأي الهادي ومحكي عن المؤيد بالله أخيراً.

والحجة على هذا: هو أن شرائط الوجوب من الزاد والراحلة، قد تمت في حقها، لكن الشرع منعها عن الحج إلا بمحرم يكون معها حفظاً للعورة وإبعاداً لها عن التهمة فلأجل هذا قضينا بكونه شرطاً في الأداء دون الوجوب.

والمختار: جعله من شرائط الأداء، كما هو رأي الهادي وقول المؤيد بالله أخيراً.

فأما أبو حنيفة فليس يؤثر عنه في المحرم إلا أنه شرط معتبر في حق المرأة ولم يؤثر عنه هل هو من شرائط الوجوب أو من شرائط الأداء.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن البضع محتاج إلى الصون في حق المرأة، ومحاذرة عن وقوع التهمة بركوب الفاحشة خاصة في الأسفار، فإن المرأة إذا خلت عن محرم يصونها قويت فيها مطامع الرجال مع الانفراد، فلأجل هذا منعها الشرع عن السفر إلا بمحرم يزيل التهمة عنها ويقطع التشوف إليها، فلأجل هذا كان جعله من شرائط الأداء ؛ لأن شرائط الوجوب قد تمت في حقها.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الأخبار دالة على المحرم، فلهذا كان من شرائط الوجوب كالزاد والراحلة.

قلنا: الأخبار إنما دلت على كونه معتبراً من أجل صون البضع عن الإهمال والحراسة عن التهمة، وقطع التشوف وإزالة الريبة عنها، ولم تدل الأخبار على كونه شرطاً في الوجوب، فلهذا وجب حملها على ما ذكرناه من شرط الأداء.

المسألة الثالثة: وإذا قلنا بأنه لابد من اعتبار المحرم في حق المرأة في السفر، فكم يكون مقدار السفر. فكل على رأيه في السفر، فعلى رأي الهادي يكون مقدار البريد فما فوقه، وما دون ذلك مغتفر، وعلى رأي المؤيد بالله مقدار ثلاثة أيام، وهو محكي عن أبي حنيفة، وعلى رأي الشافعي في اختلاف أقواله في اعتبار المراحل أو اليوم والليلة أو يومين أو مرحلتين على حد ما قررناه في باب السفر.

قال القاسم: فإن كانت همة لا يرغب الرجال في مثلها جاز خروجها مع نساء ثقات، فظاهر كلام القاسم أنه لا يجوز ترك المحرم إلا بشرطين:

أحدهما: أن تكون همة لا يرغب في مثلها؛ لأنها إذا كانت كبيرة انقطع تشوف الرجال إليها.

وثانيهما: الخروج مع نساء ثقات؛ لأنها إذا كانت مع نساء ثقات لم يطمع فيها أحد من الرجال.

وحكي عن أبي حنيفة: أنه لابد من المحرم على كل حال قطعاً لمواد الأطماع، وحسماً للدواعي فإن لكل ساقط لاقطاً.

وحكي عن الشافعي قولان: إذا كان معها نساء ثقات فهل يعتبر وجود محرم معهن أم لا؟ ففي قول: يجب. وفي قول آخر: أنه لا يجب اعتباره معهن.

وأما الخنثى المشكل فالحج واجب عليه عند استكمال الشرائط؛ لأنه لا تخلو حاله من أن يكون رجلاً أو امرأة، والحج واجب على الرجال والنساء، ويشترط في حقه من المحرم ما يشترط في حق المرأة، فإن كان معه من الرجال أبوه أو أخوه جاز ذلك كما يجوز في حق المرأة، وإن كان معه نسوة فإن كنَّ أخواته أو بنات أخيه أو عماته أو خالاته جاز، وإن كن أجنبيات لم يجز له؛ لأنه لا يجوز له الخلو بهن.

المسألة الرابعة: وإذا كانت المرأة مستطيعة للحج باستكمال الشرائط، وكان معها محرم يحج بها، وجب عليها أن تحج حجة الإسلام، وهل تفتقر إلى إذن زوجها في الحج أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنها لا تحتاج إلى إذن زوجها وليس له منعها عن الحج ولا لها أن تمتنع، وهذا هو رأي الهادي ومحكي عن أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[آل عمران: ٩٧] ولم يشترط إذن الزوج، وهكذا عموم الأخبار في الحج فإنها دالة على وجوب الحج عليها مطلقاً من غير اعتبار إذن زوجها.

المذهب الثاني: أنه لابد من اعتبار إذن الزوج مع استكمال الشرائط، وهو محكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[النساء: ٣٤] ومعنى القيام: هو الوقوف تحت طاعة الزوج في كل الأحوال، فإن الآية لم تفصل في ذلك، وفي هذا دلالة على اعتبار الإذن من جهة الزوج، وهذا إنما بناه على أن الحج على التراخي، وحق الزوج على الفور، فلهذا لم يكن بد من إذنه.

والمختار: أنها لا تفتقر في تأدية العبادات المفروضة إلى إذن الزوج؛ لأن الواجبات كلها مستثناة من حق الأزواج.

ويؤيد ما ذكرناه: قوله ﷺ: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[1] وهذا هو رأي الهادي، وإنما بناه على قوله بالفور في الحج.

ومن وجه آخر، وهو أن الحج عبادة بدنية واجبة بإيجاب الله تعالى فلا تكون متوقفة على إذن الزوج كالصلاة والصوم المفروضتين.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: في قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[النساء: ٣٤] ولا وجه للقيام إلا الوقوف تحت طاعة الأزواج بالإذن.

---

(١) رواه الترمذي ٤/ ٢٠٩، وابن أبي شيبة في (المصنف) ٦/ ٥٤٥، والطبراني في (الأوسط)٤/ ١٨٢.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما تلوناه من الآية، وما دلت عليه الأخبار دالة على أن كل من وجب عليه الحج فرضاً فلا يعتبر فيه إذن الغير وهي مصرحة بها ذكرناه، فلهذا لم يكن إذن الزوج لازماً.

وأما ثانياً: فلأن المراد بالقيام في الآية إنما هو التزام ما تحتاج إليه الزوجة من الكسوة والنفقة وغير ذلك من مصالح الزوجية، ولم تتعرض الآية لذكر شيء من أمور العبادات، فلهذا لم تكن داخلة تحتها، وفي ذلك بطلان اعتباره.

المسألة الخامسة: والعدة مانعة من الخروج للحج، عند أئمة العترة والفقهاء، سواء كانت العدة من طلاق أو وفاة.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ﴾[الطلاق: ١] وأراد: إخراجها للحد من جهة الإمام.

وروي أن عمر رد نسوة من ذي الحليفة كن يردن الحج أو العمرة توفي عنهن أزواجهن.

وروي عن ابن مسعود أنه رد نسوة من ظهر الكوفة يردن الحج والعمرة، وكانت عدتهن عدة الوفاة.

ومن وجه آخر من جهة القياس، وهو أنه إنشاء سفر منها في دار الإسلام في حال العدة، فوجب أن تكون ممنوعة منه كالسفر للتجارة.

فإن طلقت في حال السفر فهل يجوز لها المسافرة أم لا؟

فالذي عليه أئمة العترة: أنه لا تجوز لها المسافرة وهو قول أبي حنيفة.

وحكي عن أبي يوسف ومحمد والشافعي: جواز المسافرة لها، خلا أن أبا يوسف إنما يجوز لها المسافرة إذا كانت العدة عدة الوفاة.

والحجة على ما قلناه: ما روي أن نسوة من المعتدات عن الوفاة قلن: يا رسول الله، إنا نسمر جميعاً أفتأذن لإحدانا أن تبيت عند صاحبتها؟ فقال ﷺ: «اسمرن ما بدا لكن، ثم ترجع كل

واحدةٍ منكن إلى بيتها، إنما هي أربعة أشهر وعشراً، وقد كانت إحداكن ترمي بالبعرة على رأس الحول»[1] وأراد برمي البعرة: ما كان في زمن الجاهلية، فإن المرأة كانت إذا مات زوجها وقفت في حش، والحش بالشين بثلاث من أعلاها والحاء المهملة، هو البيت الصغير، عن أبي عبيدة، فإذا كان عند رأس الحول أخذت بعرة وقالت: خرجت من العدة وبرئت منها بهذه البعرة. ورمت بها، فأراد الرسول ﷺ التعريض بحالهن في أيام الجاهلية، وأن الصبر في أربعة أشهر وعشر أسهل من الصبر سنة كاملة.

فإذا طلقت في حال السفر فهل ترجع أو تقف حيث طلقت؟ فيه تفصيل نذكره في باب العدة بمعونة الله تعالى.

المسألة السادسة: قال المؤيد بالله: وإن كانت المرأة قادرة على نفقة محرمها، وامتنع المحرم عن الحج بها حتى تنفق عليه، فإنه يجب عليها الحج وتحتمل نفقته، وهكذا ذكره محمد بن يحيى وهذا جيد، فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كوجوبه وهكذا فإن الواجب غسل الوجه ولا يتم غسله إلا بغسل جزء من الرأس فإنه يجب غسله، وهكذا في الواجبات المطلقة كلها،فإن الأمر بالصلاة ورد مطلقاً، ودل الشرع على أن الوضوء وستر العورة من شروطها، فوجب القول بكونها واجبة[2] ليمكن أداء الصلاة باعتبارها.

نعم.. إذا وجبت عليها نفقة المحرم، فهل تكون نفقته من شرائط الوجوب من جملة الزاد، أو تكون من شرائط الأداء كالمحرم نفسه؟ والأقرب أنها تكون من شرائط الأداء، كما أن المحرم نفسه -الأقوى على المذهب أنه- من شرائط الأداء كما مر بيانه.

الشرط الثاني من شروط الأداء: دخول أشهر الحج، وهل يعد من شرائط الوجوب أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن دخول أشهر الحج شرط في الأداء، وهذا هو رأي المؤيد بالله.

---

(١) أورده في (فتح الغفار) عن أم سلمة مع اختلاف في اللفظ وقال: أخرجه البخاري ومسلم. إهـ٢/ ٢٣٥.

(٢) لعل الصواب: (بكونهما واجبين ليمكن أداء الصلاة باعتبارهما). وذلك بضمير التثنية للوضوء وستر العورة.

وحكي عنه أنه قال: إن كل من وجد المال في غير أشهر الحج، لزمه الحج، وفي هذا دلالة على أنه يجعل أشهر الحج من شرائط الأداء.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[آل عمران: ٩٧] وفسر الرسول ﷺ الاستطاعة بالزاد والراحلة، ولم يذكر أشهر الحج، وفي هذا دلالة على أنها غير مشترطة في الوجوب.

المذهب الثاني: أن أشهر الحج شرط في وجوب الحج، وعلى هذا إذا لم يجد المال في أشهر الحج لم يجب عليه حج، وهذا هو رأي السيد أبي طالب، وهو محكي عن الشافعي وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أن الحج عبادة مؤقتة فيجب أن يكون دخول الوقت شرطاً في وجوبها كالصلاة.

والمختار: أن دخول أشهر الحج شرط في وجوب الحج لا في أدائه، كما هو رأي السيد أبي طالب ومن وافقه.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾[البقرة: ١٩٧] والتقدير فيه: وقت الحج أشهر معلومات. فهو على حذف المضاف الذي ذكرناه، ولا يجوز أن يكون تقدير المضاف: أفعال الحج أشهر معلومات؛ لأن أفعال الحج وأعماله تنقضي في الأيام الثلاثة، ولأن كل عبادة مؤقتة بوقت لا يجوز فعلها في غيره فإنه يجب أن يكون الوقت من شرط وجوبها كما نقوله في صيام رمضان وكما نقوله في الصلاة المفروضة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[آل عمران: ٩٧] وفسر الرسول ﷺ الاستطاعة بالزاد والراحلة ولم يذكر أشهر الحج، وفي هذا دلالة على أنها ليست من شرائط الوجوب، وإذا لم تكن من شرائط الوجوب وقد اعتبرها الشرع دل على أنها من شرائط الأداء، وهو الذي نريده.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن العبادة إذا كانت مؤقتة بوقت فلا وجه لوقوفها على الوقت إلا وهو شرط في وجوبها، وإلا فلا فائدة في التوقيت كما قلنا في الصلاة والصيام، فإنهما لما كانتا مؤقتين بوقت كان الوقت شرطاً في وجوبهما.

وأما ثانياً: فلأنه إنما لم يذكره في شرائط الوجوب اتكالاً على بيانه في غير الآية، كما لم يذكر أمن الطريق وصحة البدن في الآية، وذكرها في غيرها.

ومن وجه آخر، وهو أنه لا فائدة في الاستدلال بالآية فإنها مجملة تفتقر إلى البيان، وما كان مجملاً فلا ظاهر له يحتج به.

الشرط الثالث: نفقة القائد للأعمى وأجرته، هل تكون من شرائط الأداء أو تكون من شرائط الوجوب؟ فيه تردد.

والمختار: جعلها من شرائط الوجوب؛ لأن الحج لا يمكن أداؤه من جهة الأعمى إلا بشرط القائد، فلهذا كان جارياً مجرى الزاد والراحلة في حقه، والتفرقة بينه وبين المحرم في حق المرأة حيث جعلناه من شرائط الأداء، هو أن المرأة متمكنة من الحج بحصول شرائطه في حقها، لكن الشرع منعها من الحج إلا بمحرم لما فيه من الصيانة للبضع عن الإهمال والضياع بخلاف القائد، فإن الأعمى لا يمكنه الخروج للحج إلا بالقائد، فلهذا كان من شرائط الوجوب فافترقا.

الشرط الرابع: أمان الطريق. قد ذكرنا أنه من شرائط الوجوب، وقررنا الدلالة على ذلك، وحكي عن المؤيد بالله: أن أمان الطريق شرط في الأداء، وقد ذكرنا الخلاف فيه وقررنا أن الإجماع منعقد على كونه شرطاً في وجوب الحج من جهة أنه لا يتأتى إلا باعتبار الأمان في الطرقات فجرى مجرى الزاد والراحلة، فهذه جملة شرائط الأداء.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: وإذا ظهرت دعوة الإمام، وجب على كافة المسلمين إجابة دعوته وتقوية

أمره؛ لكونه داعياً إلى الله تعالى وإلى إظهار دينه ورفع المظالم وإقامة الحدود، فإذا كان في بعض الأشخاص إعانة على الجهاد وتقوية لأمر الإمام إما لرئاسته وإما لشجاعته وإما لمعنى من المعاني التي لا يقوم غيره مقامه فيها، جاز له ترك الحج والاشتغال بأمر الإمام؛ لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، والإمام قائم مقام الرسول في إقامة منار الدين وإحياء معالمه؛ ولأن الحج على التراخي كما قررنا أنه المختار ونصرناه، ولأنه لو كان على الفور فوقته موسع في العمر كله، فلأجل هذا كانت إجابة الإمام مقدمة عليه لما ذكرناه، هذا هو الذي أشار إليه المؤيد بالله وهو قوي كما قررناه، ويزيده وضوحاً: هو أن الحج يختص مصلحة شخص واحدٍ، والجهاد يختص جملة المسلمين لما فيه من النفع للكافة ورفع المظالم وإزالة المنكرات.

ومن وجه آخر، وهو أن الحج عبادة تختص بعض المكلفين، وهذا الذي ذكرناه من أمر الجهاد حق للخلق؛ لما فيه من النفع بإزالة المظالم وأخذ الأموال من أهلها ووضعها في أربابها على قانون الشرع وحكمه.

الفرع الثاني: قال المؤيد بالله: ومن قتل رجلاً ظلماً وكان ورثة المقتول صغاراً، جاز له أن يوصي في ماله بالدية ويخرج للجهاد لما في الجهاد من المصالح الدينية، والحق غير فائت بالتأخير. فإن كان الورثة كباراً وكان تسليم النفس إليهم ممكناً نظرت، فإن كان في قتله ضرر على المسلمين راجع إلى عامتهم، جاز له أن يؤخر تسليم نفسه للقصاص في الحال ويكون معذوراً في التأخير، وهاتان المسألتان وما أشبههما تدلان على أن المؤيد بالله يذهب إلى القول بمراعاة المصالح المرسلة التي لا يشهد لها أصل معين من أصول الشريعة، وإنما تؤخذ من أصول كثيرة تستمد من قواعد الشريعة، وإنما تنقدح وتكون معمولاً عليها باعتبار شروط ثلاثة.

الشرط الأول: أن لا تكون مصادمة للنصوص الشرعية على نعت المناقضة، ومثاله: أن يظاهر بعض الملوك من امرأته، فيفتيه مفتٍ من العلماء بإيجاب صوم شهرين متتابعين عقوبة له وإيجاراً لصدره في اقتحام هذه المعصية، ليذوق وبال أمره فيما فعل من التلبس بقول المنكر والزور،

وتعويلاً على أنه لا يضره إعتاق مائة رقبة، وأن عدوله إلى الصوم أتعب لنفسه، فما هذا حاله لا يعول عليه لما فيه من مناقضة النصوص وإبطالها؛ لأن الكفارة مرتبة ولم تفصل في إيجاب تقديم الإعتاق بين شخص وشخص.

الشرط الثاني: أن لا تكون هذه المصلحة غريبة وحشية غير مألوفة في موارد الشريعة ومصادرها، ومثاله: أن يوجب بعض العلماء من أهل الإجتهاد على من يراود النساء ويطلع على العورات، قطع الأنامل وجذع الأنف واصطلام الشفة لأجل هذه الجريمة، فما هذا حاله غير مقبول ومردود على صاحبه؛ لأن مثل هذا التعزير غير مألوف، فإنا نعلم من حال الصدر الأول من الصحابة رضي الله عنهم أنهم لا يقدمون على إراقة محجمة من دم إلا ببرهان شرعي، ولم نعهد مثل هذا في أيامهم.

الشرط الثالث: أن لا يعارض مصلحة أخرى، وهذا كما نقوله في ضرب البهيمة، فإن إيلام الخلق من غير مبيح شرعي لا وجه له، فإيلامه ممنوع ومصلحته ظاهرة، فكما تضرب لمصلحة جروح المال، رعاية لحق صاحب المال، فيجب رعاية إيلامه أيضاً من غير برهان شرعي يجب مراعاتها، فإذا تعارضت المصلحتان وجب الكف؛ لأن الشرط أن لا تعارض المصلحة مصلحة أخرى، فهكذا يكون القول في العمل على المصالح، وموضعه الأصول الفقهية فقد أوضحناها هناك والحمد لله.

الفرع الثالث: اعلم أن ما ثبت من الديون في الذمة فهو على وجهين:

أحدهما: أن يكون ثابتاً على الذمة برضى أربابه وهذا نحو القروض.

وثانيهما: أن يكون ثابتاً على الذمة من غير رضى أربابه، وهذا نحو الغصوب، فإذا عرفت هذا فنقول: من ملك مالاً يتوجه عليه وجوب الحج لأجله وعليه هذه الديون التي ذكرناها فإنه يجب عليه الحج لا محالة لتمكنه من الزاد والراحلة لأن المال باقٍ على ملكه والدين لا يمنع من وجوب الحج، كما لا يمنع من وجوب الزكاة كما مر بيانه، وإذا كان الحج واجباً بالتمكن من المال نظرت،

فإن كان أرباب الديون مطالبين بديونهم وجب دفعها إليهم؛ لأنه قد تعارض حق الله تعالى وحق الآدمي، فوجب إيثار حق الآدمي على حق الله كالدين والوصية، فإذا دفعه كان معذوراً في تأدية الحج؛ لأجل المطالبة ويضمن الحج، فلو اخترمته المنية وجب عليه الإيصاء بالحج لأجل وجوبه عليه، فإن حج والحال هذه مع المطالبة كان آثماً بالتأخير وكان الحج مجزياً كما لو حج بمال حرام كان مجزياً له، لكنه يأثم باغتصاب المال، والحج قد أجزأه لأنه قد وقع موقعه، والحج منحرف عن ملابسة المعصية، كما لو وقف على جمل حرام أو ذبح الأضحية بسكين مغصوبة. وإن لم يطالبه أرباب الديون وجب عليه الحج لأنه قد تعين عليه وجوبه بالتمكن من أدائه.

ولا يفترق الحال في الدينين أنهما غير مانعين عن وجوب الحج، وإنما يفترقان في الدين إذا ثبت برضا أربابه اعتبر فيه المطالبة وتركها، وأما الدين الذي ثبت من غير رضا أربابه فلا تعتبر فيه المطالبة لأنه مطالب في كل ساعة بأدائه من جهة الله تعالى لقوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى ترد» فلم تعتبر المطالبة في الخلاص للذمة منه. وسواء في ذلك بين أن يكون أربابه معروفين أو غير معروفين في أن المطالبة غير معتبرة لما كان ثابتاً من غير رضا أربابه. وقد نجز غرضنا من بيان الشروط المعتبرة في الوجوب للحج وأدائه.

القول في بيان المواقيت لإحرام الحج والعمرة

اعلم أن الحج له ميقاتان:

الميقات الأول: هذه المواقيت الخمسة، وهو الميقات المكاني.

والميقات الثاني: هو الميقات الزماني، وهو دخول أشهر الحج.

فأما المواقيت المتعلقة بالأمكنة فجملتها سبعة.

أولها: ذو الحليفة، وهو ميقات أهل المدينة.

وثانيها: الجحفة -بضم الجيم- وهو ميقات أهل الشام وأهل المغرب.

وثالثها: يُلَمْلَم، ويقال له: الملم، وهو ميقات أهل تهامة وأهل اليمن.

ورابعها: قرن المنازل، وهو ميقات أهل نجد وسائر النجود الثمانية.

وخامسها: ذات عرق، وهو ميقات أهل العراق وجميع أهل المشرق.

ولا خلاف في هذه المواقيت الأربعة[1] الأُوَل أن رسول الله ﷺ وقتها، لما روى ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: وقَّت رسول الله ﷺ لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرناً -بسكون الراء-، ولأهل اليمن يلملم، وقال: «هن لأهلهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن من كان يريد الحج والعمرة، ومن كان دونهن فمهله من أهله، وهكذا أهل مكة يهلون من مكة».

---

(١) والأربعة من دون ذات عرق، متفق عليها، وجاءت ذات عرق للعراقي في خبر جابر حين سئل عن المُهَلِّ؟ فقال: سمعت (أحسبه رفع إلى النبي ﷺ): «مُهَلُّ أهل المدينة من ذي الحليفة والطريق الآخر الجحفة ومُهَلُّ أهل العراق من ذات عرق....» الحديث أخرجه مسلم. وكذا ما أخرج أبو داود عن الحارث بن عمر السهمي أن رسول الله ﷺ وقت ذات عرق لأهل العراق.

فالمؤلف أراد بالسبعة، الخمسة التي ذكرها إضافة إلى العقيق وإلى ميقات من دون هذه، وهو أن مهله من أهله وكذلك أهل مكة يهلون منها، كما في الحديث الذي أخرجه الستة إلا الموطأ والترمذي عن ابن عباس الذي أورده المؤلف هنا. (راجع جواهر الأخبار تخريج البحر ٢/ ٢٨٧). وسيأتي تفصيل المواقيت السبعة.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: لا خلاف في المواقيت الأربعة، أنها مواقيت بالنص من جهة الرسول ﷺ، وإنما الخلاف في ذات عرق، وفيها مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أن ميقات أهل العراق ذات عرق بالنص من جهة الرسول ﷺ، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه، وبه قال عطاء.

والحجة على هذا: ما روى جابر عن رسول الله ﷺ أنه وقّت لأهل المشرق ذات عرق.

وروي عن ابن عباس رضي الله عنه مثل ذلك.

المذهب الثاني: أنه لا ميقات لأهل العراق منصوص من جهة الرسول ﷺ، وإنما هو ثابت بالقياس قاسه المسلمون على قرن المنازل.

وحكي عن الشافعي أنه قال: ما أحسبه إلا ما قال طاؤوس.

والحجة على هذا: ما روي أنه قيل لعمر بن الخطاب: لم يوقت رسول الله ﷺ لأهل المشرق شيئاً، فقال: انظروا ما حيال طريقهم، فقيل: قرن، فقال: قيسوه على قرن. فقال بعضهم: ذات عرق، وقال بعضهم: العقيق. فقيل: وقت لهم عمر ذات عرق، وفي هذا دلالة على أن ميقاتهم لم يكن من جهة الرسول وإنما كان من جهة القياس من جهة عمر.

المذهب الثالث: أن ميقات أهل العراق إنما هو قبل ذات عرق، وهو الموضع المسمى بالعقيق.

وحكي عن الشافعي أنه قال: ولو أَهَلَّ أَهْلُ العراق من العقيق لكان أحب إليَّ؛ لأنه لم يثبت عن الرسول ﷺ أنه وقت لهم ميقاتاً هو ذات عرق وإنما أثبت بالقياس، فإذا أحرموا من العقيق كان أحب إليّ؛ لأنه أبعد منه فيكون أحوط وأحسن.

والمختار: أن ذات عرق محرم لأهل العراق، وثابت بالتوقيت من جهة الرسول ﷺ كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم على ذلك.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روى هلال بن الحارث[1] قال: أتيت الرسول ﷺ بمنى وقد أطاف الناس به، وكان العرب يحبونه ويقولون إذا رأوه: هذا وجه مبارك. فسمعته وقَّت لأهل المشرق ذات عرق[2].

وحكي عن الإسفرائيني من أصحاب الشافعي أنه قال: وهذا هو الصحيح، يعني أن الرسول ﷺ وقت لأهل العراق ذات عرق. وقال: لعل الشافعي رضي الله عنه لم تبلغه هذه الأخبار.

فإن زعم زاعم أن أهل المشرق لم يكونوا مسلمين في ذلك اليوم، فلهذا لم يوقت لهم ميقاتاً.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه لم يبق بعد الفتح أحد إلا أسلم من العرب قبل بلوغه إلى الرسول ﷺ.

وأما ثانياً: فلأنه قد عرف أن الأقاليم تفتح عليه وتصير كلها دار إسلام، ولهذا قال ﷺ: «زويت لي الأرض فازينت مشارقها ومغاربها، وسيبلغ ملك أمتي ما زوي لي منها»[3] وفي هذا دلالة على ما قلناه من أنهم يصيرون مسلمين، فلهذا وقت لهم ميقاتاً كسائر الأمصار والأقاليم.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن عمر أنه وقت لهم قرن المنازل، فدل ذلك على أنه لا ميقات لهم بالنص من جهة الرسول ﷺ.

قلنا: عن هذا جوابان:

---

(١) يبدو أن الصواب هو أن الراوي: الحارث بن عمر بن الحارث السهمي الباهلي، أبو سفينة. فقد ترجم له بهذا الاسم ابن حجر في (تهذيب التهذيب) في رواية الحديث نفسه فقال: روى عن النبي ﷺ حديثاً واحداً في مواقيت الحج، وعنه: ابن ابنه زرارة بن تميم بن الحارث وابنه عبدالله بن الحارث. وفرق ابن حبان بين السهمي والباهلي فذكر السهمي في الصحابة والباهلي في التابعين. إهـ. ملخصاً ٢/ ١٣١.

(٢) أخرجه أبود داود عن الحارث بن عمر السهمي كما في (جواهر الأخبار)٢/ ٢٨٨.

(٣) رواه ابن ماجة ٢/ ١٣٠٤، والطبراني في (الأوسط) ٨/ ٢٠٠، وابن عبد البر في (التمهيد)١٥/ ١٤١.

أما أولاً: فلأنه لا مدخل للأقيسة في أبواب العبادات، خاصة أمور الحج فإنها مبنية على التحكمات من جهة الرسول ﷺ.

وأما ثانياً: فلأنا قد روينا أخباراً في صحة ميقاتهم من جهة الرسول لا يمكن معارضتها بكلام أحدٍ من أهل الاجتهاد، فيجب التعويل عليها والاحتكام لأمرها، وهو الأصح من مذهب الشافعي كما حكيناه عن أصحابه.

قالوا: ميقات أهل العراق قبل ذات عرق، كما هو محكي عن الإمامية، وهو العقيق.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلا نص من جهة الرسول ﷺ على ما ذكرتم فيعتمد عليه، وإنما المعتمد ما ذكرناه من أن المحرم لهم ذات عرق.

وأما ثانياً: فلأن العقيق وادٍ مبارك وليس موضعاً للإحرام، وإنما روى البخاري عن عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله ﷺ، وهو بوادي العقيق، يقول: «أتاني آتٍ من ربي فقال: صل بهذا الواد المبارك»[1] فدل ذلك على أنه ليس مُحرِماً لأهل العراق.

الفرع الثاني: فإذا تقرر ما ذكرناه من هذه المواقيت الخمسة أنها منصوصة من جهة الرسول ﷺ فأبعد المواقيت ذو الحليفة؛ لأنها على عشر مراحل من مكة وعلى ميل من المدينة، وتليها في البعد الجحفة وهي ما بين مكة والمدينة وكانت تسمى مهيعة، ولكن السيل جحف أهلها فسميت الجحفة.

وأما المواقيت الثلاثة فهي على مسافة واحدةٍ بينها وبين مكة ليلتان، وهذه المواقيت لأهلها ولمن مر عليها من غير أهلها ممن أراد حجاً أو عمرة، فإذا جاء الشامي من طريق أهل العراق فميقاته ميقات أهل العراق، وهكذا إذا جاء العراقي من طريق الشام فميقاته ميقات أهل الشام، لما رويناه من حديث ابن عباس: «ولمن مر عليها من غير أهلها».

---

(١) أخرجه البخاري ٢/ ٥٥٦، والبيهقي في (الكبرى)٥/ ١٤، وابن عبد البر في (التمهيد) ٨/ ٢١١.

وإن سلك طريقاً لا ميقات فيه، اجتهد وأحرم من حذو الميقات الذي يحاذي الطريق؛ لأن عمر أمر أهل المشرق بذلك، فإن التبس عليه ذلك تحرى وعمل على غالب ظنه؛ لأن العبادات إذا كان لها تعلق بالمكان فالواجب عليه معاينة ذلك المكان بعينه، فإذا لم تمكنه المعاينة، تحرى كما نقوله في القبلة.

فإن كان في حذو طريقه ميقاتان: أحدهما أبعد من مكة. والآخر أقرب إلى مكة.

فالمستحب أن يحرم من حذو الأبعد عن مكة حذراً عن أن يجاوز الميقات من غير إحرام، وإن أحرم من حذو أقربهما جاز ذلك.

قال الأخوان المؤيد بالله وأبو طالب: والأفضل أن يكون الإحرام قبل هذه المواقيت؛ لأن ذلك تكون فيه مسارعة في الخيرات، ولأنه أحوط في العبادة.

الفرع الثالث: في الميقات السادس وهو مشروع لمن كانت داره بين مكة وبين الميقات، فمن أين يكون ميقات إحرامه؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أن كل من كانت داره بين مكة والميقات فإحرامه يكون من دويرة أهله، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: ما روى ابن عباس رضي الله عنه عن الرسول ﷺ أنه قال: «ومن كانت داره بين الميقات ومكة فمن حيث ينشيء حتى يأتي على أهل مكة»[1] فظاهره دال على أن ميقاته هو قريته أو محلته أو مسكنه، فإن كان له قرية أو محلة فالمستحب أن يحرم من أبعد طرفيها إلى مكة كما قلناه في الميقاتين إذا تحاذيا، وإن استويا كان مخيراً يحرم من أيهما شاء، وإن أحرم من أقرب طرفيها إلى مكة جاز ذلك؛ لأنه قد صار ميقاتاً له.

المذهب الثاني: أن ميقاته يكون ميقات أهل مكة، وهذا هو المحكي عن مجاهد.

والحجة على هذا: هو أن الأدلة الشرعية إنما دلت على هذه المواقيت الخمسة وميقات أهل

---

(١) أخرجه الستة إلاَّ الموطأ والترمذي.

مكة، فأما من كان مسكنه بين مكة والميقات فلم تدل عليه دلالة، فلهذا كان لاحقاً بأهل مكة في إحرامه منها.

المذهب الثالث: أنه يحرم من موضعه وداره وقريته، فإن لم يفعل لم يدخل الحرم إلا محرماً، وفي هذا دلالة على أنه إذا أحرم من الحل أجزأه، وهذا هو رأي أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو أن المأخوذ عليه أن يحرم من دويرة أهله لحديث ابن عباس، فإن أبى فالمأخوذ عليه أن لا يدخل الحرم إلا محرماً، وعلى هذا يكون المراد بقوله ﷺ: «هذه مواقيت لأهلها، ولمن أتى عليها من غير أهلها» من سميت له دون من كان ساكناً فيها.

وحكى السيد أبو طالب أن أبا العباس كان يذهب إلى مقالة أصحاب أبي حنيفة في ذلك، فإنه قال: إن كل من كان منزله في الميقات أو دونه فهو خارج عن ظاهر الحديث، وهذا يقتضي أن لأهل الميقات أن يحرموا من ورائه في الحل قبل الإنتهاء إلى الحرم، فهذا تقرير المذاهب كما ترى.

والمختار: هو ما دل عليه ظاهر الحديث الذي رواه ابن عباس من أن الإحرام متوجه على من كانت داره من وراء الميقات أن يحرم منها حتى يأتي على أهل مكة، كما هو الظاهر من مذهب العترة وهو محكي عن الشافعي.

وعلى هذا يكون المراد بقوله ﷺ: «هذه المواقيت لأهلها» يعني: سكانها ولمن أتى عليها من سائر الأمصار.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنه لا حاجة إلى مخالفة ظاهر الحديث من غير دلالة، وظاهره دال على أن إحرامه من دويرة أهله حتى يأتي على أهل مكة، وكلام أبي العباس وإن كان محتملاً لكن التعويل على ظاهر الحديث أحق من تأويله.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: يكون ميقاته ميقات أهل مكة كما حكي عن مجاهد.

قلنا: إن مكة ميقات على حياله للحاج والمعتمر، وهذا الذي تكون داره بين الميقات ومكة قد جعل له الشرع ميقاتاً محدوداً، فلا يجوز مخالفة ظاهره، فلا معنى لقولهم: إنه لم يرد لهم ميقات محقق.

قالوا: يجوز له أن يحرم من قريته وداره ومن الحل، لكن لا يدخل الحرم إلا محرماً كما حكي عن أبي حنيفة.

قلنا: هذا وإن كان جائزاً من جهة القياس لكن الباب باب عبادة، فيجب الاقتصار على ما دل عليه ظاهر الخبر والتعويل عليه، وهو قصر إحرامه على قريته ودويرة أهله ومحله ومسكنه.

الفرع الرابع: في الميقات السابع، وهو ميقات أهل مكة.

واعلم أن المقيم بمكة مكياً كان أو آفاقيا فميقات إحرامه يكون من مكة؛ لما روى ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: «أهل مكة يهلون من مكة»، فإن كان حاجاً فالأفضل أن يحرم من باب داره أو من المسجد قريباً من الكعبة، وإن أحرم للحج من غير هذه المواضع جاز ذلك؛ لأن الرسول صلى الله عليه وآله لم يفصل في ذلك من جهات مكة، وإن خرج من مكة إلى الحل وأحرم بالحج منه فقد أساء لمخالفته لميقاته، ويلزمه العود والدم كما لو جاوز الآفاقي ميقاته من غير إحرام، كما سنوضح الكلام فيه.

وإن أحرم في موضع من الحرم خارج مكة ، فهل يكون مثل إحرامه من مكة أم لا؟ فيه تردد، ومنشأ التردد هو أن الميقات في حق أهل مكة هل هو الحرم أو حطة مكة.

والمختار: أن ظاهر الحديث دال على أن الميقات هو حطة مكة دون الحرم، فلا حاجة إلى مخالفته، ومن جهة أن حطة مكة يتعلق بها من العبادات والمناسك ما لا يتعلق بالحرم، فلهذا كان الإحرام متعلقاً بها.

وإن كان معتمراً فميقات عمرته يكون من أدنى الحل، والأفضل أن يحرم من الجعرانة، والجعرانة تشدد وتخفف؛ لأن الرسول صلى الله عليه وآله أحرم من الجعرانة لعمرته في السنة التي قابل فيها

أهل حنين هوازن وغطفان، فإن أخطأه ذلك أحرم من التنعيم؛ لأن الرسول ﷺ أمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن يحرم بأخته عائشة من التنعيم، فإن أخطأه ذلك أحرم من الحديبية[1]، تشدد وتخفف؛ لأن الرسول ﷺ نزل بها وصلى فيها وأراد أن يدخل منها بعمرة، وإن أخطأ ذلك أحرم من مساجد عائشة أو من مسجد الشجرة، فكل هذه المواضع مكان لإحرام العمرة، وقد قيل: إن الإحرام من الحديبية أفضل من الإحرام من التنعيم لأنها أبعد من الحرم، وكل ما كان الإنسان أبعد كان العمل أفضل.

فإن أحرم المكي للعمرة من مكة، فهل تجزيه عمرته أم لا؟ فيحتمل أن يقال: تجزيه العمرة وعليه دم، كما لو أخل في ميقات حجته، ومع ذلك أجزته الحجة مع الدم، ويحتمل أن يقال: إن العمرة غير مجزية؛ لأن المقصود في العمرة هو الجمع بين الحل والحرم، والجمع بينهما ركن في العمرة فلهذا لم تكن مجزية، كما أن الجمع بين الحل والحرم ركن من أركان الحج، فإن عرفات من الحل، فهكذا حال العمرة.

الفرع الخامس: ومن كانت داره فوق الميقات جاز له أن يحرم من داره لأنها أبعد إلى مكة من الميقات، فالله تعالى لا يضيع عمل عامل، وجاز له أن يحرم من الميقات لأنه الذي ورد به الشرع، وأيهما يكون أفضل فيه قولان:

القول الأول: أن الأفضل أن يحرم من ميقات بلده وهذا هو الظاهر من المذهب، وهو أحد قولي الشافعي لأن الرسول ﷺ أحرم من الميقات وهو لا يفعل إلا الأفضل من الأعمال، وهو رأي البغداديين من أصحاب الشافعي .

القول الثاني: أن الأفضل أن يحرم من داره وبلده، وهذ هو رأي أبي حنيفة، وأحد قولي الشافعي؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾[البقرة: ١٩٦].

وروي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه وعمر أنهما قالا: إتمامهما أن يحرم لهما من دويرة أهله، وهذا هو **المختار**؛ لأنه إذا أحرم لهما من داره كان أكثر عملاً.

(١) جاء في هامش الأصل: أهل الحديث يشددون الجعرانة والحديبية، وأهل العربية يخففونها. اهـ.

ويؤيد هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «من أحرم من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام بحجة أو عمرة غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ووجبت له الجنة»[1].

وإذا كان الميقات قرية فخربت وانتقل عنها أهلها كان الميقات موضع القرية الأولى وإن انتقل الاسم إلى الثانية سواءً انتقل أهلها إلى أقرب من الأولى أو إلى أبعد منها؛ لما روي أن سعيد بن جبير رأى رجلاً يحرم من ذات عرق، فأخذ بيده وقطع به الوادي حتى أتى به المقابر ثم قال له: أحرم من هاهنا فإن هذه ذات عرق الأولى وإنما انتقل أهلها عنها.

الفرع السادس: ومن كان ماراً بذي الحليفة وهو مريد للنسك من حج أو عمرة، فهل يلزمه الإحرام أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يلزمه الإحرام بكل حال، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: ما روى ابن عباس أن هذه المواقيت لأهلها ولمن ورد عليها من غير أهلها. ولم يفصل في ذلك.

المذهب الثاني: أن كل من مر بذي الحليفة وأراد النسك جاز له ترك الإحرام من ذي الحليفة ويلزمه الإحرام من الجحفة.

والحجة على هذا: هو أن الجحفة ميقات لأهل المغرب والشام بتوقيت الرسول ﷺ لذلك، كما كان ذو الحليفة ميقاتاً، فإذا تجاوز ذا الحليفة من غير إحرام جاز له ذلك ولا يلزمه دم بالمجاوزة كما لو كان الميقاتان متحاذيين، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة وأبي ثور.

والمختار: وجوب الإحرام لمن أراد النسك كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

[ونزيد هاهنا]: وهو أنه جاوز الميقات من غير إحرام وهو مريد للنسك، فلزمه الدم كما لو لم

---

(١) أخرجه أبو داود عن أم سلمة بلفظ: «من أهل بحجة أو عمرة من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، أو وجبت له الجنة». قال ابن بهران في (الجواهر)٢/ ٢٨٩: شك الراوي أيتهما قال.

يحرم من الجحفة، وحكي عن عائشة أنها كانت إذا أرادت الحج أحرمت من ذي الحليفة وإذا أرادت العمرة أحرمت من الجحفة، وفي هذا دلالة على وجوب الإحرام من ذي الحليفة لمن أراد الحج والرخصة بالمجاوزة من غير دم، والإحرام من الجحفة لمن أراد العمرة، وهذه التفرقة بين النسكين لا وجه لها، فإنه مذهب لعائشة ولا يلزمنا مذهبها كما لا يلزمنا رأي أبي حنيفة وغيره في ذلك.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: لا يلزمه الإحرام بالمجاوزة إذا كان محرماً من الجحفة كما لو كانا متحاذيين.

قلنا: إن المرور موجب للإحرام، ولا ينفعه الإحرام من الجحفة كما لو أحرم من وراء الميقات بعد المجاوزة له.

الفرع السابع: ومن مر على الميقات أي المواقيت كان، نظرت في حاله، فإن كان يريد النسك من حج أو عمرة، لم يجز له مجاوزة الميقات حتى يحرم؛ لحديث ابن عباس، وإن لم يكن مريداً للنسك ولكنه أراد دخول مكة لحاجة من الحاجات نظرت فيها، فإن كانت حاجة لا تتكرر، لزمه الإحرام على ظاهر المذهب، وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر: أنه لا يلزمه الإحرام، وحجتنا حديث ابن عباس وقد مر بيانه.

وإن كانت الحاجة مما يتكرر، لم يلزمه الإحرام كالحطابين والحمالين.

فإن بدا له بعد مجاوزة الميقات وأراد نسكاً من حجٍ أو عمرة، فهل يلزمه الإحرام من موضعه أم لا؟ فيه قولان نوضحهما.

القول الأول، وهو محكي عن الشافعي: أنه يلزمه الإحرام من موضعه كمن كانت داره بين الميقات ومكة.

القول الثاني: أنه يلزمه العود إلى الميقات فيحرم منه، وهذا هو المحكي عن أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه.

ووجهه: أنه مر بالميقات وهو معذور عن الإحرام منه، كما لو نسي الإحرام، فلهذا لزم الرجوع إليه في الإحرام، وكلا الوجهين محتمل على المذهب، خلا أن الأقوى أنه لا يلزمه الرجوع ويحرم من موضعه؛ لما روي عن ابن عمر أنه أَهَلَّ من الفرع، والفرع ما بين الميقات ومكة، فأحرم من موضعه ولم يعد إلى الميقات للإحرام، وما حكي عن ابن عمر فهو محتمل أمرين:

أحدهما: أن يكون جاء إلى الفرع لحاجة تتكرر، ثم بدا له في النسك بحج أو عمرةٍ فأحرم من مكانه لأنه ميقاته.

وثانيهما: أن يكون بمكة ثم رجع منها يريد داره، فلما بلغ إلى الفرع بدا له أن يرجع إلى مكة لأداء النسك، فميقاته مكانه لأنه موضع مراده.

قال أبو العباس: ومن كان منزله في الميقات أو بين الميقات ومكة فإنه إذا دخلها غير مار بالميقات جائياً من ورائها فلا إحرام عليه لدخولها، وهذا يؤيد ما ذكرناه من أنه لا يلزمه الرجوع للإحرام.

الفرع الثامن: وإذا مر الكافر من أهل الذمة والردة بالميقات فجاوزه من غير إحرام، ثم أسلم وأحرم ولم يعد إليه صح إحرامه؛ لأن الإحرام قد صدر من أهله وصادف محله، فلهذا كان صحيحاً لمصادفته للإسلام، وهل يلزمه دم أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يلزمه دم، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن أبي حنيفة والمزني من أصحاب الشافعي .

والحجة على هذا: هو أنه مر بالميقات وليس من أهل الإحرام للكفر، فأشبه الصبي إذا مر بالميقات، فلهذا لم يكن الدم لازماً له.

المذهب الثاني: أن الدم لازم له، وهذا هو رأي الشافعي ومحكي عن الأكثر من أصحابه.

والحجة على هذا: هو أنه جاوز الميقات مريداً للنسك، وأحرم دونه ولم يعد إليه، فلهذا وجب عليه الدم كالمسلم.

ومن نذر الإحرام من موضع قبل الميقات أو استأجر أجيراً يحرم قبل الميقات كان حكمه حكم الميقات في الوجوب بما نذره.

ووجهه: أنه قد لزمه الإحرام بالنذر فأشبه ميقات البلد.

وإن أحرم الصبي والعبد من الميقات ثم بلغ الصبي وعتق العبد، فهل يلزمهما تجديد الإحرام أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يلزمهما تجديد الإحرام، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أن الصبي غير مخاطب بأحكام الشريعة فلهذا لم يصح منه الإحرام كالمجنون، ولأن الصبي لو نوى أن إحرامه عن الفرض لم يكن واقعاً، فهكذا لو نوى بعد بلوغه فلا يجوز أن ينقلب بعد دخوله فرضاً.

ومن وجه آخر: وهو أنه إحرام حاصل في حال الصغر والصبا فلا يكون مجزياً عن حجة الإسلام، كما لو بلغ بعد التلبس بالوقوف بعرفة.

قال أبو طالب: ولا يصح أن يقال إن إحرام الصبي يكون نفلاً على أصلنا، وهذا صحيح؛ لأنه مبني على أن إسلام الصبي لا يجوز وقد ذكرنا ما يتوجه فيه في باب الصلاة.

المذهب الثاني: أنه لا يلزمهما تجديد الإحرام بعد البلوغ [وبعد العتق]، وهذا هو المحكي عن الشافعي وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أن إحرامهما وقع صحيحاً فلا يلزمهما إعادة الإحرام وتجديده كما لو كانا كاملين قبل الإحرام.

والمختار: وجوب تجديد الإحرام، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو حديث ابن عباس: وقت رسول الله ﷺ لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل الشام الجحفة ولأهل العراق ذات عرق، وهذا خطاب للأحرار البالغين دون الصبيان والعبيد، وفي هذا دلالة على أن إحرامهم غير مجزئ لوقوعه على فساد بالصغر والرق.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إحرامهما صحيح كما لو كانا كاملين قبل الإحرام.

قلنا: الفرق ظاهر، فإنهما إذا كانا كاملين كانا من أهل الإحرام، فلهذا لم يجب عليهما تجديد الإحرام، بخلاف ما لو عرض الصغر والرق، فإن الكمال غير حاصل فافترقا.

ولا يجب عليهما دم بمجاوزة الميقات من غير إحرام، وهو الصحيح من قولي الشافعي الذي ارتضاه الإسفرائيني من أصحابه، وقد ذكرناه من قبل فأغنى عن تكريره.

فإذا جدد الصبي والعبد إحرامهما أجزأهما عن حجة الإسلام بلا خلاف فيه؛ لأن شرائط الحج قد كملت في حقهما، فلهذا كان مجزياً لهما.

وأما الذمي والمرتد فالإجماع منعقد على وجوب تجديد الإحرام في حقهما لوقوع إحرامهما على فساد؛ لأن من شرط صحة الإحرام تقديم الإسلام، فإذا أسلما قبل المرور بالميقات وقع إحرامهما على الصحة.

الفرع التاسع: ومن أراد دخول مكة لأداء النسك من حجٍ أو عمرة فلا خلاف بين أئمة العترة وفقهاء الأمة أنه يجب عليه الإحرام.

والحجة على هذا: ما روى ابن عباس رضي الله عنه في حديث المواقيت، فإنه لا وجه لتوقيتها لأهل الأقاليم والأمصار إلا لأجل الإحرام لتأدية الحج والعمرة.

وإن دخلها لغير حجٍ ولا عمرة فهل يجوز له ذلك أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: المنع من ذلك، وهذا هو رأي القاسم والهادي ومحكي عن الناصر، وارتضاه الأخوان المؤيد بالله وأبو طالب، وهو رأي أبي حنيفة وأصحابه، والصحيح من قولي الشافعي.

والحجة على هذا قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾[المائدة: ٢].

ووجه الدلالة من هذه الآية: هو أن قوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ﴾ يقتضي الإحلال من شي قد عقد ولم يتقدم للإحرام ذكر فيكون إحلالاً، وإنما تقدم قوله تعالى: ﴿وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ﴾[المائدة:٢]. فدل ذلك على أن كل من أم البيت وجب عليه الإحرام فلهذا وجب الإحلال ممّن أم البيت، وفيه دلالة على ما ذكرناه من أن كل من قصد البيت وجب عليه لإحرام.

المذهب الثاني: جواز دخول مكة من غير إحرام، وهذا رأي ابن عمر وهو الذي ذكره أبو العباس، وهو القول القديم للشافعي.

والحجة على هذا: هو أنه دخل مكة لغير أداء النسك فلم يلزمه الإحرام كالحطابين.

والمختار: المنع من دخولها من غير إحرام، كما هو رأي أئمة العترة والفقهاء.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما رواه الترمذي في صحيحه عن أبي شريح[1] أن الرسول ﷺ قام يوم الفتح فأثنى على الله تعالى وحمده بما يستحقه من المحامد ثم قال ما سمعته أذناي ووعاه قلبي وأبصرته عيناي: «ألا إن مكة حرام حرمها الله تعالى لم تحل لأحد قبلي ولا بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار»[2].

(١) أبو شريح الخزاعي الكعبي، قيل: اسمه خويلد بن عمرو. وقيل غير ذلك، لكن هذا هو المشهور وهو خويلد بن عمرو بن صخر بن عبد العزى بن معاوية بن المحترش بن عمرو بن مازن بن عدي بن عمرو بن ربيعة، أسلم يوم الفتح وكان يحمل أحد ألوية بني كعب، روى عن النبي ﷺ وعن ابن مسعود، وعنه: أبو سعيد المقبري وسعيد بن أبي سعيد المقبري ونافع بن جبير بن مطعم وسفيان بن أبي العوجاء، قال ابن سعد: مات بالمدينة سنة ثمان وستين، وله أحاديث.

قال ابن حجر: تتمة كلامه في طبقة الخندقيين: أسلم قبل الفتح وقال الواقدي: كان من عقلاء أهل المدينة، وقال العسكري: توفي سنة ثمان وستين، وقيل: سنة ثمان وخمسين، انتهى، والأول أصح؛ لأن له قصة مع عمرو بن سعيد بن العاص وهو يبعث البعوث إلى مكة لقتال ابن الزبير، وكان ذلك في خلافة يزيد بن معاوية بعد سنة ستين. اهـ. (تهذيب التهذيب)٤/ ٥٣٦، مؤسسة الرسالة- بيروت.

(٢) روى الحديث مسلم في صحيحه برقم [٣٣٠٤] باب تحريم مكة، عن أبي شريح العدوي، أنه قال لعمرو بن سعيد وهو يبعث البعوث إلى مكة: إئذن لي أيها الأمير أحدثك قولاً قام به رسول الله ﷺ الغد من يوم الفتح، سمعته أذناي ووعاه قلبي وأبصرته عيناي حين تكلم به، =

ووجه الدلالة من الخبر: هو أنه دخلها من غير إحرام فلهذا قال: «لأحدٍ قبلي ولا تحل لأحدٍ بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار» فدل ظاهر الخبر على أنه لا يجوز دخولها من غير إحرام.

الحجة الثانية: ما روي عن ابن عباس أنه قال: لا يحل لأحدٍ دخول مكة من غير إحرام، ومثل هذا لا يقوله الصحابي إلا عن توقيف من جهة الرسول ﷺ؛ لأن المسألة لا مدخل للإجتهاد فيها، وخاصة أعمال الحج فإنها مبنية على التعبدات التي لا تعقل معانيها ولا يمكن الاطلاع على أسرارها.

الحجة الثالثة: هو أن من ذكرنا حاله مسلم يريد مجاوزة الميقات لدخول مكة على غير وجه المتردد لعمل يعمله، فوجب عليه الإحرام كما لو دخلها بحج أو عمرة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: دخل مكة من غير أداء النسك من حجٍ أو عمرة فلا يلزمه إحرام كالحطابين.

قلنا: إن الحطابين والحشاشين وغيرهم خارجون عن القياس بإخراج الشرع لهم، فلا يمكن القياس عليهم؛ لأن الخارج عن القياس لا يقاس عليه.

الفرع العاشر: في بيان المعذورين عن الإحرام في دخول مكة من غير أداء نسك.

واعلم أن الذين رخص لهم الشرع في ذلك على أصناف أربعة:

الصنف الأول: من يدخلها لحاجة تتكرر، كالحطابين والحشاشين والصيادين ورعاة الغنم والبقر ومن يبيع الألبان وغير هؤلاء ممن هو في معناهم، فهل يلزمهم الإحرام أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يلزمهم الإحرام إذا كان دخولهم يتكرر، وإن كان دخولهم على جهة

أنه حمد الله وأثنى عليه ثم قال: «إن مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماً ولا يعضد بها شجرة، فإن أحدٌ ترخص بقتال رسول الله ﷺ فيها فقولوا له: إن الله أذن لرسوله ولم يأذن لكم، وإنما أذن لي فيها ساعة من نهار وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس، وليبلغ الشاهد الغائب» إ.هـ.

فهذا الخبر يدل على حرمة القتال بمكة فلا حجة فيه لما أراد المؤلف رحمه الله، وخبر ابن عباس الذي أورده الإمام في الحجة الثانية أوفى بمراده في الاحتجاج.

النـدرة لـزمهم الإحـرام، وهـذا هـو رأي القاسـم والهـادي والنـاصر، وهـو رأي الأخـوين، والمنصوص للشافعي.

والحجة على هذا: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: لا يحل لأحدٍ دخول مكة مـن غير إحرام، ورخص للحطابين والحمالين، والرخصة إذا أُطلقت من جهة الصحابي أفادت أنها من جهة الرسول ﷺ؛ لأن الرخص تسهيلات وتخفيفات في الأفعال الـشرعية، وهـي مـستفادة مـن جهة صاحب الشريعة صلوات الله عليه.

المذهب الثاني: أنه يجب عليهم أن يحرموا في السنة مرة، وهذا هو المحكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن ترك الإحرام على الإطـلاق يـؤدي إلى الاسـتخفاف بحرمـة الحـرم، فلهذا أوجب عليهم ما لا يشق عليهم وهو الإحرام في السنة مرة.

والمختار: سقوط الإحرام عن الحطابين والحمالين الذين يتكـررون مـراراً كثـيرة كـما هـو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن دخول هؤلاء يتكرر فلو أوجبنا عليهم لشق عليهم الحال وضاق الأمر، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج:٧٨]. وقـال ﷺ: «بعثـت بالحنيفيـة السمحة». ولا معنى لإيجابه في وقتٍ دون وقت، وهذا هو اختيار المسعودي والإسـفرائيني مـن أصحاب الشافعي .

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: يؤدي إلى الإستخفاف بحرمة الحرم فلهذا أوجبنا الإحرام مرة في السنة.

قلنا: الإحرام إنما شرع لحرمة الجهة وهو الحرم، فإذا رفع الشرع حكمه فلا وجه لإيجابـه؛ لأن ذلك يبطل الرخصة المشروعة.

الصنف الثاني: أن يدخلها قوم كفـار أو بغـاة فيحتـاج الإمـام إلى قتـالهم، فيجـوز للإمـام أن يدخلها بغير إحرام.

ووجهه: ما روي عن الرسول ﷺ أنه دخلها يوم الفتح وعلى رأسه المغفر وهذه صفة من ليس بمحرم، ولا يمكن أن يقال: إن هذا كان خاصاً للرسول ﷺ لأنه قال: «مكة حرام لا تحل لأحدٍ قبلي ولا تحل لأحدٍ بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار» لأنا نقول: المعنى في الحديث: أنها أُحلت لي ولمن هو في مثل حالي؛ لأن المقصود هو اتباعه ﷺ في أقواله وأفعاله والتأسي به.

وحكى الترمذي أبو عيسى في صحيحه عن أبي شريح العدوي، أنه قال لعمرو بن سعيد[1] وهو يبعث البعوث إلى مكة: إئذن لي أيها الأمير أن أحدثك قولاً، قام به رسول الله ﷺ يوم الفتح، سمعته أذناي ووعاه قلبي وأبصرته عيناي أنه قال: «مكة حرمها الله ولم يحرمها الناس ولا تحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك فيها دماً ولا يعضد فيها شجرة، فإن أحد رخص بقتال رسول الله ﷺ فيها فقولوا له: إن الله أذن لرسوله ولم يأذن لك، وإنما أذن فيها ساعة من نهار، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس، وليبلغ الشاهد الغائب». فقيل لأبي شريح: فما قال لك عمرو بن سعيد؟ قال: أنا أعلم بهذا منك يا أبا شريح، إن الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم ولا فاراً بِخَرْبة[2]، ويروى بِخَزْية. واحدة الخزي وهو المعصية والخيانة، ويروى بالجيم، وأراد: بجزية اليهود.

الصنف الثالث: من دخلها لتجارة أو لزيارة، فهل يجب عليه الإحرام أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يجب عليه الإحرام، وهذا هو الظاهر من مذاهب العترة، وهو الصحيح

---

(١) عمرو بن سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس، أبو أمية المدني المعروف بالأشدق، وهو الأصغر، روى عن النبي ﷺ وعن أبيه وعن عمر وعثمان وعلي وعائشة وغيرهم. وعنه أولاده سعيد وموسى وأمية وغيرهم. ولي المدينة لمعاوية وليزيد، ثم طلب الخلافة وغلب على دمشق سنة ٦٩ غدراً، ثم قتله عبد الملك بن مروان بعد أن أعطاه الأمان سنة ٦٩، وقيل: سنة ٧٠. له في صحيح مسلم حديث عثمان في تكفير المكتوبة. قال ابن حجر: وقد أخطأ من زعم أن له رؤية فإن أباه لا تصح له صحبة بل يقال: إن له رؤية وأن النبي ﷺ لما مات كان له نحو ثمان سنين. إهـ من (تهذيب التهذيب)٨/ ٣٣.

(٢) في (النهاية) ضبطها بالفتح (بخَرَبَة) وقال: الخَرَبَة: أصلها العيب، والمراد بها هاهنا: الذي يفر بشيء يريد أن ينفرد به ويغلب عليه مما لا تجيزه الشريعة، والخَارِبُ أيضاً: سارق الإبل خاصة، ثم نقل إلى غيرها اتِّساعاً، وقد جاء في سياق الحديث في كتاب البخاري: أن الخربة: الجناية والبلية، قال الترمذي: وقد روي بِخَزْية، فيجوز أن يكون بكسر الخاء، وهو الشيء الذي يستحيا منه، أو من الهوان والفضيحة، ويجوز أن يكون بالفتح، وهو الفعلة الواحدة منها. اهـ (النهاية في غريب الحديث والأثر) لابن الأثير ٢/ ١٧.

من قولي الشافعي.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «إنما أحلت لي ساعة من نهار» فالإحلال هو دخولها من غير إحرام.

المذهب الثاني: جواز الدخول من غير إحرام، وإنما يستحب الإحرام. وهذا هو أحد قولي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن من هذه حاله داخل من غير نسك فأشبه الحطابين.

والمختار: هو وجوب الإحرام كما هو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الأصل وجوب الإحرام لأجل الحرم، وإنما رخص لمن ذكرناه، والرخصة يجب إقرارها حيث وردت ولا معنى للقياس عليها؛ لأنها خارجة عن القياس.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: دخل لغير تأدية النسك فلا يجب عليه الإحرام كالحطابين.

قلنا: الحطابون يتكررون فلهذا رفع في حقهم الإحرام بخلاف غيرهم.

الصنف الرابع: البُرُدُ والرُسُل فإنه يتكرر دخولهم، فهل يلزمهم الإحرام أم لا؟.

والظاهر من مذاهب العترة: وجوب الإحرام عليهم، وهو الصحيح من قولي الشافعي.

وحكي عن ابن الصباغ: أنهم يلحقون بالحطابين، حكاه في (الشامل).

والمختار: وجوب الإحرام في حقهم؛ لأن هذه القاعدة وهي وجوب الإحرام قد تقررت في الشرع فلا يجوز إبطالها، ومن خرج منها كالحطابين ومن كان في حكمهم فإنما خرج بدليل، فيجب إقرار الرخصة في حقهم دون من عداهم.

الفرع الحادي عشر: وإذا وجب الإحرام لدخول مكة للأدلة التي ذكرناها، فإن نوى الحج أجزأه وإن نوى العمرة أجزأه؛ لقوله ﷺ: «الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى». وإن

نوى الإحرام مطلقاً فله أن يضعه على أيهما شاء؛ لأنه صالح لهما، والإحرام المبهم صحيح على ظاهر المذهب، وهو رأي أبي حنيفة وأصحابه كما سنوضحه من بعد بمعونة الله تعالى.

وإذا لزمه الإحرام لدخول مكة نظرت في حاله، فإن وضعه في عامه ذلك على حجٍ واجب أو تطوع، أجزأه ذلك عن الإحرام اللازم له بدخول مكة؛ لأن الإحرام ليس مقصوداً في نفسه، وإنما يقصد لأداء أحد النسكين من حجٍ أو عمرة، فإذا وضعه على أحد هذه الأمور أجزأه، وإن دخل مكة من غير إحرام ولم يحج في تلك السنة ولا اعتمر وحج من العام القابل أجزأه ما حج له.

وهل يجزيه عن الإحرام الذي أخل به أم لا؟.

فالذي ارتضاه السيدان أبو طالب وأبو العباس للمذهب: أنه لا يجزيه عن الإحرام الذي لزمه في ذمته، وهو محكي عن أبي حنيفة وأصحابه، وحكي عن الشافعي: أنه يجزيه على قوله الصحيح بلزوم الإحرام لدخول مكة.

والحجة على ما ذكرناه للمذهب: هو أن أعمال السنة الثانية مخالفة لأعمال السنة الأولى، فيكون ذلك الإحرام الذي لم يأت بأعماله في السنة الأولى ثابتاً في ذمته، والذي أتى به في السنة الثانية مجزياً له على ما وضعه عليه، فيجب عليه أن يجدد إحراماً قضاء عما كان التزمه ويجب عليه تأديته بنية القضاء لتكون ذمته خالصة عما لزمها من الإحرام بالدخول؛ لأن الدخول قد صار موجباً للإحرام بالأدلة التي ذكرناها، فلهذا توجه عليه قضاؤه، لما لم يأت به كما لو قال: عليَّ لله أن أحرم ثم تركه.

الفرع الثاني عشر: وإذا ورد الميقات وهو مريد للنسك من حج أو عمرة فلم يحرم منه وجاوزه من غير إحرام، فليس يخلو حاله إما أن يرجع أو لا يرجع، فهاتان حالتان:

الحالة الأولى: الرجوع، فإذا رجع نظرت في حاله، فإن كان رجوعه قبل إحرامه ثم أحرم من الميقات فلا دم عليه وصح إحرامه باتفاق بين أئمة العترة وفقهاء الأمة.

ووجهه: أنه إحرام صدر من أهله وصادف محله، فلا وجه لإيجاب الدم كما لو أحرم من الميقات من غير مجاوزة.

وإن رجع بعد إحرامه فهل يصح إحرامه أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أن إحرامه صحيح، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن الفريقين أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أنه إحرام صدر من أهله وصادف محله، فوجب الحكم بصحته كما لو أحرم من الميقات؛ ولأن مجاوزته لميقات بلده لا يبطل إحرامه.

المذهب الثاني: أنه إذا لم يحرم من الميقات بطل حجه، وهذا شيء يحكى عن سعيد بن جبير.

ووجهه: هو أن الميقات للحج ينزل منزلة الوقت للصلاة، فإذا فات الميقات بطل الحج كالصلاة إذا فات وقتها.

المذهب الثالث: أنه إذا لم يحرم من الميقات وجب عليه قضاء حجه ثم يعود إلى الميقات فيحرم بعمرة، وهذا هو رأي عبد الله بن الزبير.

ووجهه: هو أنه قد أفسد حجه بمجاوزة الميقات من غير إحرام فيستأنف الحج عن فرضه، ثم يضع إحرامه على عمرة يهل بها من الميقات قضاءً عما لزمه من الإحرام من الميقات.

والمختار: هو القضاء بصحة إحرامه كما هو رأي أئمة العترة،والفقهاء.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الرسول ﷺ وقت هذه المواقيت لأهلها ولمن ورد عليها من غير أهلها، وظاهرها وإن دل على المنع من المجاوزة من غير إحرام لكنا أخرجنا بصحة إحرام من جاوزها لكونه إحراماً صدر من أهله وصادف محله.

وإذا قلنا بصحة إحرامه فهل يجب عليه الرجوع أم لا؟ ينظر فيه، فإن كان له عذر عن الرجوع بأن يخاف فوات الحج أو منعه مرض شاق أو يخاف على نفسه سبعاً أو على ماله لصاً فإنه لا يجب عليه الرجوع لوجود العذر، لكنه يأثم بالمجاوزة من غير إحرام، ولا يأثم بترك الرجوع، لكونه غير واجب عليه مع العذر.

وإن أمكنه الرجوع وجب عليه؛ لما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه كان يرد من جاوز الميقات من غير إحرام، وفيه دلالة على الوجوب، فإن لم يرجع فقد أثم بترك الرجوع مع التمكن منه وبالمجاوزة من غير إحرام.

وإذا عاد إلى الميقات فهل يكون مسيئاً بالمجاوزة أم لا؟ فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: الإساءة لأنها قد حصلت بالمجاوزة للميقات فلا تسقط بالعود.

الاحتمال الثاني: سقوطها؛ لأنه قد حصل محرماً في الميقات فلا يكون مسيئاً كما لو لم يجاوزه. فهذا تقرير الكلام في حالة الرجوع.

الحالة الثانية: في حكمه إذا لم يرجع، وليس يخلو حاله إذا لم يرجع إما أن يحرم من مكانه أم لا، فإن لم يحرم فإنه قد لزمه الإحرام لدخول مكة، فإن قضاه من عامه فقد سقط عن ذمته، وإن لم يقضه في عامه فعليه قضاؤه كما سبق تقريره.

وإن أحرم من مكانه فهل يجب عليه شيء أم لا؟

فحكى القاسم عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه قال فيمن جاوز الميقات من غير إحرام: لا شيء عليه ولا يلزمه الرجوع. وفيما أطلقه عليه السلام إحتمالان:

الاحتمال الأول: التأويل، وقد تأول السيد أبو طالب قوله: لا شيء عليه، على أنه جاوزه ثم رجع إليه فأحرم منه، وتأول قوله: إنه لا رجوع عليه، إذا كان هناك عذر من مرض أو خوفٍ أو فوات الحج.

الاحتمال الثاني: أنه لا حاجة إلى هذا التأويل.

قال الأخوان: وجملة القول أنه إذا صحت الرواية عن علي عليه السلام فلا يعدل عنه وقوله هو المتبع المأخوذ به، وإن لم تصح الرواية عنه واحتمل من التأويل ما ذكرناه، فما حصلناه من المذهب صحيح.

والمختار: أن هذه المسألة فيها مضطرب النظر للإجتهاد لما فيها من الخلاف، وقد قال بمقالة

أمير المؤمنين كرم الله وجهه من التابعين الحسن البصري وعطاء، ومن الفقهاء النخعي.

والحجة على هذه المقالة: هو أن الرسول ﷺ وقَّت هذه المواقيت للإحرام للحج والعمرة، ولم يؤثر عنه حرج على من ترك الإحرام منها، والأصل هو براءة الذمة عما يشغلها من إيجاب الرجوع وإيجاب الدم إلا بدلالة، ولا دلالة شرعية تدل على لزومها، فلهذا حكمنا بعدم اللزوم. فحصل من مجموع ما ذكرناه: أنه لا ضير على أمير المؤمنين فيما قاله وذهب إليه، فكيف لا وهو الجواب الخريت والنقاد البصير الذي أحرز علوم الاجتهاد بحذافيرها، واستولى بالإحاطة على دقائقها وأسرارها.

الفرع الثالث عشر: في إيجاب الدم.

اعلم أن كل من جاوز الميقات من غير إحرام فهل يجب عليه إهراق الدم أم لا؟ فيه مذاهب أربعة:

المذهب الأول: وهو الذي حصله السيدان الأخوان للمذهب، وارتضاه أبو العباس، وهو أنه إذا عاد من غير إحرام استحب له إراقة الدم، ذكره الهادي في (المنتخب).

ووجهه: أنه قد جاوز الميقات من غير إحرام فاستحب له الدم محافظة على حرمة المكان ولا يجب عليه الدم لأنه قد صار محرماً من الميقات كما لو أحرم منه ابتداءً.

وإن عاد بعد الإحرام وجب عليه الدم.

ووجهه: أنه قد جاوز الميقات من غير إحرام، وعوده لا يسقط عنه الدم.

وإن لم يعد فوجب عليه الدم أيضاً؛ لما روى ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: «من ترك نسكاً فعليه دم» وهذا فهو تارك للنسك وهو الإحرام من الميقات.

المذهب الثاني: محكي عن أبي حنيفة، وهو أنه إن عاد إلى الميقات ملبياً سقط عنه الدم، وإن عاد من غير تلبية لم يسقط عنه الدم.

ووجهه: هو أن الإحرام إنما ينعقد عنده بالنية مع التلبية، فإذا عاد إلى الميقات ملبياً فقد استكمل الإحرام، كما لو أحرم ابتداءً ولبى، بخلاف ما إذا عاد غير ملبٍ فلم تفد عودته كمال

الإحرام منذ جاوز الميقات من غير إحرام، فلهذا توجه عليه إهراق الدم بالمجاوزة.

المذهب الثالث: محكي عن مالك وزفر وأحمد بن حنبل، وهو أن الدم لازم له سواء كان رجوعه قبل التلبس بأعمال النسك من الطواف والوقوف أو كان بعد التلبس بشيء من هذه الأعمال، أو لم يرجع، فإن الدم غير ساقط عنه.

ووجهه: ما روى ابن عباس رضي الله عنه: «من ترك نسكاً فعليه دم»، ولم يفصل في ذلك بين أن يرجع أو لا يرجع أو تلبس أو لم يتلبس، فلهذا قضينا بوجوبه عليه.

المذهب الرابع: محكي عن الشافعي، وحاصل ما قاله: أنه إن رجع وقد تلبس بالوقوف أو بطواف القدوم أو لم يرجع، فإنه يستقر عليه ولا يسقط عنه الدم، وإن عاد قبل أن يتلبس بشيء من أعمال النسك فهل يسقط عنه الدم أم لا؟ فيه ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه لا يسقط عنه الدم لأنه أحرم دون الميقات فلم يسقط عنه الدم بالرجوع إليه، كما لو أحرم بعد التلبس بالنسك.

وثانيها: حكاه صاحب (الإبانة) أنه إن عاد قبل أن يبلغ مسافة القصر فلا دم عليه لأنه قريب من الميقات، وإن عاد بعد أن بلغ مسافة القصر من الميقات لم يسقط عنه الدم؛ لأنه قد صار بعيداً منه.

وثالثها: وهو المشهور من مذهبه، أنه لا دم عليه لأنه قد حصل بالميقات محرماً فلم يجب عليه الدم كما لو كان محرماً منه.

والمختار: استحباب الدم إذا رجع من غير إحرام، ووجوب الدم إذا رجع محرماً أو كان لم يرجع، كما هو رأي أئمة العترة.

ووجهه: أنه إذا رجع من غير إحرام فقد صار محرماً فلا وجه لإيجاب الدم ويستحب لأجل المجاوزة من غير إحرام، وإن رجع محرماً فقد أخل بالإحرام من غير الميقات فلهذا وجب عليه الدم، وإن لم يرجع وأحرم من موضعه فالدم ألزم؛ لحديث ابن عباس: «من ترك نسكاً فعليه دم».

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

واعلم أن ما ذكرناه من هذه المذاهب وإن كان محتملاً بالإضافة إلى نظر الاجتهاد ومضطرب الأدلة الشرعية، لكن ما ذكرناه على رأي أئمة العترة فهو أعدل المذاهب وأحسن الآراء وأجراها على القواعد الشرعية وأبعدها عن التحكمات الجامدة، فلا جرم استغنينا بـها أوردناه في تقريره، وبعضها موافق لما ذكرناه.

قاعدة نختم بها الكلام في المواقيت، مشتملة على ثلاث فوائد.

الفائدة الأولى: اعلم أن المحرمين أربعة [أصناف]:

أولها: المحرم بحجة التمتع، فيعتمر عمرة يضع إحرامه عليها ويتمتع بها إلى الحج.

وثانيها: المحرم بحجة القران، يقرن بينها وبين حجته، يطوف طوافين ويسعى سعيين.

وثالثها: المحرم بحجة الإفراد، فيكون الإحرام مقصوداً للحجة.

ورابعها: المحرم للعمرة على انفرادها من غير أن تكون مضمومة إلى غيرها.

فالمعتمرون ثلاثة: عمرة المتمتع، وعمرة القارن، وعمرة الزيارة للبيت لتعظيمه.

والحج ثلاثة: إفراد عن العمرة، والتمتع بالعمرة، والقران للحج بالعمرة.

الفائدة الثانية: والمواقيت سبعة، فالخمسة المنصوص عليها من جهة الرسول ﷺ لجميع الآفاق والأقاليم كما سبق تقريره، والسادس من كانت داره بين الميقات ومكة فإحرامه من دويرة أهله، والسابع من كان في مكة فإحرامه من مكة آفاقياً كان أو من أهل مكة.

نعم.. لو أراد دخول مكة للتجارة من غير إرادة لتأدية النسك، فهل يلزمه الإحرام أم لا؟

والمختار: لزوم الإحرام لحرمة البيت، وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر: أنه لا يلزمه الإحرام، وقد أوضحنا ما هو الحق من ذلك وقررنا دليله.

الفائدة الثالثة: اعلم أن المعيار الصادق والفيصل الفارق بين ما يعد تكرراً في العادة وما لا يعد تكرراً في سقوط الإحرام عما يكون متكرراً وفي ثبوت الإحرام عما لا يكون متكرراً، هو أن

دخول مكة من جهة الحطابين والحمالين والصُّياد إذا كان في الشهر فما دونه مرة واحدة فهو متكرر فلا يلزمهم الإحرام، وإذا كان دخولهم فوق الشهر فهو يكون ندراً فيلزم الإحرام للدخول.

والحجة على هذا: هو أن الحيض لما كان حصوله في الشهر مرة كان متكرراً لعظم البلوى والمشقة، فلأجل هذا رفع الشرع حكم الصلاة عن المرأة، فهكذا يكون الحال فيمن يدخل مكة على هذه الحالة.

فنركب القياس ونقول: فعل تتوجه عليه عبادة فيجب أن يكون لتكررها في الشهر مدخل في اسقاطها كالصلاة في حق الحائض.

وقد نجز غرضنا من بيان المواقيت.

القول في بيان أشهرالحج وهو الميقات الزماني

إعلم أن الحج كما كان له ميقات في المكان بحيث لا يفعل إلا فيه، فهكذا له ميقات في الزمان لا يصح فعله إلا فيه. وأشهر الحج: شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة؛ لقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَـٰتٌ﴾[البقرة: ١٩٧] والتقدير فيه: وقت الحج أشهر معلومات، ولابد من تقدير هذا المضاف؛ لأن الأشهر لا يجوز أن تكون خبراً عن الحج، لكونه مقدراً فلابد من تقدير الوقت ليصح أن يكون الوقت خبراً عن الوقت، فيحصل التطابق بينهما بما ذكرناه.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: في عددها، وكم تكون عدة أشهر الحج؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أن أشهر الحج التي أمر الله تعالى بإهلال الحج فيها ونهى عن الإحرام قبلها هي: شوال وذو القعدة والعشر الأولى من ذي الحجة ويوم النحر داخل فيها، وهذا هو رأي أئمة العترة القاسم والهادي والناصر، وارتضاه الأخوان المؤيد بالله وأبو طالب، وهو محكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: ما روى ابن عباس وابن عمر وابن مسعود أنهم فسروا قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَـٰتٌ﴾[البقرة: ١٩٧]، بأنها شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة.

ووجه الدلالة فيما قاله العبادلة: هو أن مثل هذا الإطلاق في التفسير لا يكون إلا عن توقيف من جهة الرسول ﷺ؛ لأنه لا مجرى للإجتهاد في هذا؛ لأن مواقيت العبادات أمر غيبي استأثر الله بعلمه.

المذهب الثاني: أن أشهر الحج هي شوال وذو القعدة وعشر ليال من ذي الحجة، وهذا هو رأي الشافعي ومحكي عن ابن الزبير وإحدى الروايتين عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه وابن عباس وابن مسعود.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ﴾[البقرة:١٩٧]،والرفث هو الجماع بدليل قول الله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾[البقرة: ١٨٧] ولا شك أن المحرم بالحج يحل له الجماع يوم النحر لأنه يمكنه أن يطوف ويسعى ثم يجامع، وفي هذا دلالة على أن يوم النحر ليس من أشهر الحج، ولأن يوم النحر يوم يسن فيه الرمي فلم يكن من أشهر الحج، كأيام التشريق.

المذهب الثالث: أن أشهر الحج هي شوال وذو القعدة وجميع ذي الحجة كلها، وهذا هو رأي مالك، ومحكي عن الشافعي في (الإملاء) والرواية الأخرى عن علي وابن عباس.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾[البقرة:١٩٧] والأشهر جمع شهر وأقل الجمع ثلاثة، ولن يكون الأمر كما قلناه إلا مع كون ذي الحجة من أشهر الحج.

والمختار: أن أشهر الحج هما هذان الشهران شوال وذو القعدة وعشرة أيام من ذي الحجة كما هو رأي أئمة العترة، ومن تابعهم على ذلك.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾[البقرة:١٨٩].

ووجه الدلالة من الآية: هو أن المدة إذا جعلت لشيئين فإن جميعها وقت لكل واحد منهما، فيجب أن يكون الليل والنهار داخلين في الأشهر كما يدخلان في مواقيت الناس.

الحجة الثانية: ما روي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه وابن عباس وابن عمر وابن الزبير أنهم سئلوا عن ذلك فاتفقت فتواهم على دخول اليوم[1] في أيام الحج، وذلك إنما يصدر عن توقيف من جهة الرسول ﷺ؛ لأنه من مقدرات العبادات التي لا تؤخذ من الأقيسة والإجتهادات.

---

(١) يقصد: يوم النحر.

الحجة الثالثة: هو أن الليلة لما كانت من أشهر الحج وجب في يومها أن يكون معدوداً من أشهر الحج، دليله: سائر أيام أشهر الحج.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: يوم النحر يجوز فيه الجماع بعد الطواف والسعي، فلو كان من أشهر الحج لم يجز فيه ذلك كما حكي عن الشافعي.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه إذا فرض فيه الحج لم يجز فيه الجماع، وما لم يفرض فيه الحج جاز فيه الجماع.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكرتموه من الدلالة من الآية لا يعارض ما ذكرناه من الأدلة، فإن ما أوردناه من الأدلة أدل على المقصود وأصرح بالمراد، فلهذا كان راجحاً.

قالوا: يوم يسن فيه الرمي فلا يعد من أشهر الحج، كأيام التشريق.

قلنا: نقلب عليهم هذا القياس، فنقول: يوم تؤدى فيه أعمال الحج فكان من أشهر الحج كاليوم الذي قبله.

قالوا: ذو الحجة كلها من أشهر الحج كما حكي عن مالك؛ لقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾[البقرة:١٩٧] واقل الجمع ثلاثة، ولن يكون كذلك إلا ويدخل فيها شهر الحجة كاملاً.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن من العلماء من ذهب إلى أن التثنية جمع، وعلى هذا يجوز إطلاق الأشهر على الشهرين وبعض الثالث.

وأما ثانياً: فلأن بعض الشهر يعبر به عن كله، وعلى هذا يجوز إطلاق الأشهر على الشهرين وبعض الثالث، كما قال تعالى: ﴿فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[البقرة: ٢٠٣]. والمعلوم أن بعض الرمي إنما هو في بعض النهار من اليوم الثاني.

ومن وجه آخر: وهو أن هذا القول مخالف لأقوال الصحابة والتابعين فلا نعتمد عليه.

الفرع الثاني: ومن أحرم من قبل أشهر الحج فلا خلاف في انعقاد إحرامه؛ لقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾[البقرة: ١٨٩] فظاهر الآية دال على صحة إنعقاد الإحرام في كل هلال فلهذا قضينا بصحته، وإذا كان الإحرام منعقداً في غير أشهر الحج فهل يصح أن يضعه على الحج أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: جواز ذلك، وهذا هو المحكي عن زيد بن علي وهو رأي القاسمية، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أن الحج له ميقاتان، ميقات المكان وميقات الزمان، فإذا جاز تقديم إحرام الحج على ميقات المكان جاز تقديمه على ميقات الزمان، والجامع بينهما كونهما ميقاتين للحج.

المذهب الثاني: المنع من انعقاده للحج، وهذا هو رأي الناصر، ومحكي عن الشافعي ومالك.

والحجة على هذا: هو أن الحج عبادة مؤقتة، فإذا أحرم بها في غير وقتها لم ينعقد لها وانعقد ما هو من جنسها كما لو أحرم بالظهر قبل الزوال، فإن إحرامه ينعقد بنافلة.

والمختار: أنه قد أساء وتعدى لإتيانه للعبادة في غير وقتها، والأقوى ما قاله الناصر ومن تابعه.

وحجته ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو قوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَـٰتٌ﴾[البقرة:١٩٧] ومعناه: وقت الحج أشهر معلومات، وإذا كانت العبادة مؤقتة بوقت فلا يجوز فعلها في غير وقتها.

ومن وجه آخر: وهو أن وقت العبادة وصف في العبادة وشرط في صحتها، فكما لا يجوز تأديتها ولا تكون مجزية إلا بتحصيل وصفها وشرطها، فهكذا يكون حال وقتها لا يجوز تأديتها من دونه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الحج له ميقاتان: ميقات مكان وميقات زمان، فإذا جاز تقديم الإحرام للعبادة قبل وقت مكانها جاز تقديمها قبل وقت زمانها؛ لاستوائهما في كونهما شرطين في العبادة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن القياس لا مدخل له في العبادات؛ لأنها أمور غيبية، المعاني فيها منسدة لا يعقل معناها فلا وجه لإجراء الأقيسة فيها.

وأما ثانياً: فلأن القياس يمنع من تقديم العبادة على مكانها وزمانها، لكن دل الشرع على جواز تقديمها على مكانها فقضينا به، وبقي الزمان على أصل المنع.

الفرع الثالث: وإذا بطل إجزاء الإحرام قبل الوقت لتأدية الحج، فعلى أي شيء يضعه بعد إنعقاده؟ فهل ينعقد الإحرام على العمرة أم لا؟

فالظاهر من كلام الناصر: أنه ينعقد على العمرة إذا بطل إنعقاده على الحج، فحملناه على العمرة لأنها أحد الإحرامين وأيسره.

وأما الشافعي فحكي عنه في القديم أنه قال: يتحلل بعمل عمرة. واختلف أصحابه في كلامه هذا، فقال البغداديون من أصحابه، الكرابيسي والزعفراني: إن إحرامه ينعقد من أول وهلة على العمرة، وهو المطابق لنصه في القديم، وقال غيرهم: إنه لا ينعقد على العمرة ولكنه يصرفه إلى العمرة، كمن فاته الحج فإنه يتحلل بعمل عمرة.

وعن العمراني: أن الصحيح من مذهبه انعقاده على العمرة .

والمختار: ما قاله الناصر من انعقاده على عمل العمرة، ولكنه يصرفه لقوله ﷺ: «من فاته الحج تحلل بعمل عمرة»[1] وهذا لما بطل إحرامه للحج عمل العمرة، والتفرقة بين الأمرين: هو أنا إذا قلنا بأنه ينعقد على العمرة فإنه لا يحتاج إلى صرف النية إلى العمرة، وإذا قلنا بأنه لا ينعقد على

(١) رواه ابن عبد البر في (التمهيد)١٢/ ١٥٣، وهو في (المغني)٣/ ١٧٧.

العمرة فإنه يفتقر إلى صرفه إلى العمرة.

والأيام المعلومات هي العشر من ذي الحجة لقوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ﴾[الحج: ٢٨] لأن الذكر فيها له فضل عظيم على غيرها من سائر الأيام.

والأيام المعدودات هي أيام التشريق؛ لقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ ۚ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ لِمَنِ اتَّقَىٰ﴾[البقرة: ٢٠٣] وهذا كله إنما يكون في أيام منى وهي أيام التشريق، وسميت أيام التشريق لما يشرق فيها من لحوم الأضاحي والهدايا.

وقال ابن السكيت في (إصلاح المنطق): إنما سميت أيام التشريق أخذاً من قولهم: أشرق ثبير كيما نغير.

وقال ابن الأعرابي: إنما سُميت أيام التشريق لأنها لا تذبح الأضاحي حتى تشرق الشمس.

الفرع الرابع: قال الهادي في (الأحكام): ويستحب للإمام أن يخطب الناس قبل يوم التروية، وسُمي يوم التروية لأن الناس يأخذون فيه الماء ويتروون به لما بعده من الأيام، فيعلمهم في الخطبة مناسك الحج وما يعملونه فيه، فإذا كان يوم التروية وهو اليوم الذي قبل يوم عرفة خرج عند انتصاف النهار إلى منى فيصلي بالناس فيها الظهر والعصر ويقيم بها حتى يصلي المغرب والعشاء الآخرة، ثم يبيت، فإذا صلى صلاة الصبح فيها توجه إلى عرفة، فيخطب هناك كما يخطب بمكة، ويفصل بين كلامه بالتلبية ثم يعود إلى الخطبة، ويفعل ذلك ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً.

واعلم أن الخطب المشروعة في الحج، فيها خلاف في عددها، وجملتها مذاهب أربعة:

المذهب الأول: محكي عن الناصر أنها أربع خطب:

الأولى: قبل يوم التروية بعد صلاة الظهر يأمرهم فيها بالخروج إلى منى غداً ويعرسون فيه تلك الليلة ليخرجوا يوم عرفة إلى عرفة، ثم يخرج معهم يوم التروية ويصلي الظهر والعصر بمنى، والمغرب والعشاء وصلاة الصبح، ثم يخرج إلى عرفات.

الثانية: يوم عرفة بعد زوال الشمس قبل الصلاة، يعلمهم أعمال الوقوف وأذكاره وشرائطه، وترتيب الجمع في الصلاة.

الثالثة: يوم النحر بعد صلاة العيد، يعلم الناس أعمال يوم النحر من الضحايا وطواف الزيارة، وترتيب رمي الجمرات الثلاث من الغد، وبعد الغد إلى آخر أيام التشريق.

الرابعة: يوم النفر الأول، وهو اليوم الثالث من يوم النحر متى صلى الظهر يعلم الناس فيه أن كل من أراد التعجيل فله ذلك.

المذهب الثاني: محكي عن الشافعي، وهو أن الخطب تكون أربعاً:

الأولى: قبل يوم التروية بيوم في مكة.

والثانية: بعرفة، بوادي عرنه.

والثالثة: يوم النحر بمنى.

والرابعة: يوم النفر الأول.

وهذا بعينه هو الذي حكيناه عن الناصر، خلا أن الناصر يقول يخطب يوم النحر بعد صلاة العيد، والشافعي يقول إنه يخطب بعد الظهر، والناصر يقول إنه يخطب يوم النفر الأول، والشافعي يقول إنه يخطب بعد النفر الأول، ويتفقان فيما وراء ذلك من أوقات الخطبتين الأخريتين.

المذهب الثالث: محكي عن أبي حنيفة ومالك، وهو أنه يخطب ثلاث خطب:

الخطبة الأولى: قبل التروية بيوم بمكة عند الظهر.

الثانية: يوم عرفة كخطبة الجمعة.

الثالثة: ثاني يوم النحر.

المذهب الرابع: ما حكيناه عن الهادي في (الأحكام) وهو أن الخطب المأثورة في أيام الحج خطبتان:

الخطبة الأولى: سابع ذي الحجة وهو قبل يوم التروية بيوم.

والخطبة الثانية: يوم عرفة.

فهذا تقرير المذاهب.

والمختار: تفصيل نشير إليه، وهو أن هذه الخطب المختصة بالحج وردت بها السنة وليس فيها شيء واجب، والذي عليه التعويل ما ذكره الهادي في (الأحكام)، وارتضاه السيد أبو طالب وهو أن المشروع في أيام الحج من الخطب خطبتان:

الخطبة الأولى: قبل يوم التروية بيوم، وهو اليوم السابع من ذي الحجة، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة وأصحابه والشافعي واصحابه، ولا خلاف في هذه الخطبة أنها مشروعة؛ لما رواه ابن عمر عن الرسول ﷺ أنه خطب قبل يوم التروية بيومٍ، عرف الناس فيها مناسك الحج وما يجوز للمحرم فيها وما يحرم عليه.

والخطبة الثانية: يوم عرفة، وهي متفق عليها، وقد حكاها البخاري في صحيحه عن ابن عباس، وهاتان الخطبتان هما المختصتان بأيام الحج.

قال السيد أبو طالب: فأما خطبة يوم النحر فغير مختصة بالحج؛ لأنها تكون في الحج وفي غيره من سائر الأمصار والأقاليم.

وحكى البخاري في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنه أن الرسول ﷺ خطب الناس في يوم النحر فقال: «أيها الناس أي يومٍ هذا»؟ فقالوا: يوم حرام، فقال: «أي بلد هذا»؟ فقالوا: بلد حرام، فقال: «أي شهر هذا»؟ فقالوا: شهر حرام، فقال: «فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا»[1].

---

(١) تقدم.

قال: ثم أعادها مراراً، ثم رفع رأسه إلى السماء وقال: «اللهم هل بلغت اللهم هل بلغت اللهم هل بلغت».

قال ابن عباس: فوالذي نفسي بيده إنها لوصيته إلى أمته «فليبلغ الشاهد الغائب، لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض».

والظاهر أن هذه هي خطبة العيد.

فأما الترمذي فلم يورد في صحيحه شيئاً من خطب الحج، واقتصر على إيراد أعمال الحج لا غير.

القول في الإحرام

وهو ركن من أركان الحج الذي لا يتم الحج إلا به، فإن كان المحرم من أهل المدينة فالمستحب أن يكون إحرامه من الشجرة[1]؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه أحرم منه. وإن كان على طريق مكة أحرم من العقيق، لما روي أن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أحرم منه لنفسه بعد وفاة الرسول ﷺ، وهكذا القول في سائر المواقيت. فإذا عرفت هذا، فلنذكر ما ينعقد به الإحرام، ثم نذكر سنن الإحرام، ثم نردفه بما يجوز له وما يكره، ثم نذكر ما يحرم عليه فعله، فهذه فصول أربعة يتم المقصود بها بمعونة الله ومنِّه.

---

(١) وهو مسجد الشجرة كما مر.

الفصل الأول
في بيان ما ينعقد به الإحرام

وينعقد بالنية؛ لقول الله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[البينة: ٥]. والإخلاص إنما يكون بالنية في العبادات حتى تكون العبادة خالصة لوجه الله تعالى بالنية. وقوله ﷺ: «الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى».

ولا خلاف في اعتبار النية في الإحرام بين أئمة العترة والفقهاء، وهل يعتبر في إنعقاد الإحرام غير النية أم لا؟ فيه مذاهب أربعة:

المذهب الأول: أنه لابد من إعتبار التلبية مع النية أو تقليد الهدي، فأما بمجرد النية والتهيؤ والتجرد فلا يكون محرماً، وهذا هو الذي حصله السيد أبو طالب وأبو العباس لمذهب الهادي، وهو محكي عن الناصر، ورأي أبي حنيفة وأصحابه ومالك.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا﴾[آل عمران: ٩٧]، فما هذا حاله خطاب مجمل في أعمال الحج، والبيان تارة يكون بالقول كقوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم»[1]، وتارة يكون بالفعل وهو أنه ﷺ لما أحرم لَبَّى، فدل ذلك على أن الإحرام لا ينعقد إلا بالتلبية، ويدل على وجوب التقليد وأنه ينعقد به الإحرام عوض التلبية قوله تعالى: ﴿وَٱلۡهَدۡيَ مَعۡكُوفًا أَن يَبۡلُغَ مَحِلَّهُۥ﴾[الفتح: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا ٱلۡهَدۡيَ وَلَا ٱلۡقَلَٰٓئِدَ﴾[المائدة: ٢] ثم قال بعد ذلك: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ﴾[المائدة: ٢]، ولم يتقدم إلا ذكر القلائد، وفي هذا دلالة على أنه ينعقد الإحرام بالتقليد ولو لم ينعقد بالتقليد لكان لا معنى لذكر الإحلال عقيب التقليد.

ومن وجه آخر: وهو أن كل من ذهب إلى أنه لابد من شيء مقرون مع النية يذهب إلى أنه إما تلبية وإما تقليد.

---

(١) رواه البيهقي في (الكبرى)٥/ ١٢٥، وهو في (فتح الباري)١/ ٢١٧، و(التمهيد) لابن عبد البر٢/ ٦٩ في أخبار حجة الوداع.

المذهب الثاني: أن الإحرام ينعقد بالنية من غير اعتبار التلبية أو أمر آخر غيرها، وهذا هو المحكي عن القاسم، وارتضاه المؤيد بالله مذهباً لنفسه وتحصيلاً على مذهب الهادي، وهو محكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران: ٩٧]، والحج هو القصد إلى البيت، ولم يذكر الذكر.

وقوله ﷺ: «الحج عرفات»[1]، ولم يذكر الذكر، ولأن التلبية ذكر من أذكار الحج فلا يكون واجباً كسائر الأذكار.

المذهب الثالث: أن الإحرام إنما ينعقد بالنية مع التلبية لا غير ولا ينعقد بالتقليد، وهذا شيء يحكى عن أبي عبد الله الزبيري وابن خيران من أصحاب الشافعي .

والحجة على هذا: هو أن الحج عبادة ذات أركان وأبعاض، فوجب أن يكون انعقادها بالنية مع ذكر في أولها كالصلاة.

المذهب الرابع: أن الإحرام إنما ينعقد بالتلبية من غير حاجة إلى النية ولا إلى شيء غيرها، وهذا شيء يحكى عن داود من أهل الظاهر.

والحجة على هذا: ما روي أن جبريل عليه السلام قال للرسول ﷺ: «مر أصحابك فليرفعوا أصواتهم بالتلبية»[2]، فهذا تقرير المذاهب كما ترى.

والمختار: أن الإحرام ينعقد بالنية، وأن التلبية إنما هي مشروعة على جهة الاستحباب دون

---

(١) جاء في (فتح الغفار)١/ ٥٧٨ عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي أن أناساً من أهل نجد أتوا النبي ﷺ وهو واقف بعرفة فسألوه فأمر منادياً فنادى «الحج عرفة، من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج، أيام منى ثلاثة، فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم» وأردف رجلاً ينادي بهن. رواه الخمسة وابن حبان والحاكم وصححه، وقال الترمذي:«الحج عرفات» ثلاثاً، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وأخرجه البيهقي.إهـ.

(٢) وفي المصدر السالف ص٥٤١: عن السائب بن خلاد قال: قال رسول الله ﷺ: «أتاني جبريل فأمرني أن آمر أصحابي يرفعون أصواتهم بالإهلال والتلبية»، رواه الخمسة، وقال الترمذي: حسن صحيح، واخرجه ابن خزيمة في صحيحه، وقال الحاكم: إسناده صحيح. إهـ ملخصاً.

الشرطية في الإحرام، كما هو رأي القاسم والمؤيد بالله ومن تابعهما.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنها عبادة لا يجب النطق في آخرها، فلا يجب في أولها كالصوم والطهارة وعكسه الصلاة، فإن لبى ولم ينو لم ينعقد إحرامه، فإن نوى الإحرام من غير نطق بالتلبية انعقد إحرامه، ولأنها تلبية في الحج فلا تكون واجبة كما لو كانت في غير محل الإحرام، ولأن الحج عبادة على البدن للمال مدخل فيه فلا يكون الذكر فيه واجباً كالصوم.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[آل عمران:٩٧]، وهو مجمل، وقد أوضحه بقوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم»، وبفعله فإنه لما أحرم لبى، فدل ذلك على وجوب التلبية.

قلنا: أما قوله تعال: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[آل عمران:٩٧]، فهو مجمل لا حجة فيه إلا فيما كان نصاً فيه أو ظاهراً دل بظاهره.

وأما قوله: «خذوا عني مناسككم»، فإنما يريد: ما دل الشرع على وجوبه، ولم تدل دلالة على وجوب التلبية، وليس النزاع إلا فيه.

وأما فعله لما أحرم ولبى فلسنا ننكر ذلك، ولكنا ننكر أنها شرط في صحة الإحرام، وإنما لبى مع النية على جهة الاستحباب كسائر الأذكار المشروعة في الحج.

قالوا: إن عائشة لما طهرت من حيضها قال لها الرسول ﷺ: «دعي العمرة وامتشطي وأهلي بالحج»[1]. وهذا يفيد الأمر بوجوب الإهلال، ولا يريد بالإهلال إلا التلبية.

قلنا: الأمر كما يكون للوجوب فقد يكون للندب، والأمر فإنما هو نص في الطلب لا غير، والندب مطلوب كما أن الأمر مطلوب، وإذا كان الأمر هكذا لم يكن في الأمر بالإهلال إلا

---

(١) أخرجه البخاري ٢/ ٥٦٣، ومسلم ٢/ ٨٧٠ عن عائشة. ورواه ابن خزيمة ٤/ ٢٤٢، وأبو داود ٢/ ١٥٣، والنسائي ١/ ١٣٢، وابن ماجة ٢/ ٩٩٨.

الندب؛ لأنه هو المتحقق من الوجوب فيحتاج إلى دلالة منفصلة تدل على وجوبه، وفيه النزاع كله، على أن المراد بالإهلال هو النية والقصد إلى الحج.

قالوا: الإحرام ينعقد بالنية والتلبية من غير تقليد كما حكي عن أصحاب الشافعي .

قلنا: ما أوردناه على من قال بوجوب التلبية فهو وارد على هؤلاء.

ونزيد هاهنا: وهو أن الإجماع قد انعقد على وجوب النية في انعقاد الإحرام، والأصل براءة الذمة عن الوجوب فيما عداها إلا بدلالة واضحة، ولأنا نقول: معنى مشروع مقرون بالإحرام فلا يكون واجباً كالتقليد.

قالوا: ينعقد الإحرام بالتلبية دون النية، كما حكي عن داود وطبقته من أهل الظاهر لما روي أن جبريل قال للرسول ﷺ: «مر أمتك فليرفعوا أصواتهم بالتلبية».

ووجه الدلالة: أنه لم يعتبر في الإحرام إلا التلبية، وفي هذا دلالة على اختصاصها بالوجوب دون النية والتقليد.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الإجماع منعقد على وجوب النية فلا وجه لهذه المقالة، فهو محجوج بإجماع من قبله من الصدر الأول من الصحابة والتابعين.

وأما ثانياً: فلأن الأمر برفع الصوت بالتلبية محمول على الاستحباب.

وحكي عن أبي العباس بن سريج من أصحاب الشافعي قال يوماً لداود: صف لي تلبية رسول الله ﷺ، فذكرها له، فقال أبو العباس: فقد صرت محرماً، فقال له داود: لقد تَزَبَّبْتَ حُصْرُماً. وأراد بكلامه هذا: أن الحصرم لا يأتي منه الزبيب، كما أن التلبية لا يكون منها إحرام، وغرضه: إن إلزامك غير لازم بما ذكرته.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: وإذا قلنا بأن التلبية مشروعة في الإحرام، سواء قلنا بأن الإحرام لا ينعقد من دونها أو قلنا بأن النية كافية عنها، فهل يتعين لفظها أو يقوم غيرها مقامها من سائر الأذكار؟ فيه تردد.

فالذي عليه أئمة العترة ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه والشافعي، أنها لا تتعين في الإحرام، ويقوم غيرها مقامها من سائر الأذكار الدالة على تعظيم الله تعالى وتقديسه وتنزيهه.

وحكي عن أبي يوسف في إحدى الروايتين عنه: أنها تتعين في الإحرام.

والحجة على هذا: قوله ﷺ لعائشة: «أهلي بالحج». والإهلال لايختص التلبية، ولأن المقصود في هذه الحالة هو ذكر الله تعالى بما يليق به من الأذكار الدالة على تعظيمه وإظهار جلاله وعظيم سلطانه، وهذا عام فلا وجه لاختصاص التلبية، هذا ملخص ما ذكره أصحابنا في المسألة.

والمختار: أن التلبية مشروعة بعينها، لا يقوم غيرها مقامها من سائر الأذكار، كما مر تقريره في تكبير الصلاة أنه لا يقوم غيره مقامه. ويدل على ذلك أمران:

أحدهما: أن مبنى الحج في أفعاله وأذكاره على التحكمات الجامدة التي لا تفهم معانيها ولا تعقل مقاصدها، وإنما هي أمور غيبية مصلحية إستأثر الله بعلمها، فلا يمتنع أن يكون لله تعالى سر ومصلحة في تعيين التلبية بلفظها بحيث لا يقوم غيرها مقامها من سائر الأذكار.

وأما ثانياً: فلأن معنى التلبية: أني مقيم على طاعتك غير خارج عنها، وهذا المعنى مطابق لمقصود الحج، فإن سائر العوالم من أقاصي الأرض وأدناها مقيمون لأمر الله تعالى ملبون لداعيه، حيث قال لإبراهيم صلوات الله عليه: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾[الحج: ٢٧] فهم ملبون لداعي الله بهذه الكلمة الدالة على حسن الإجابة وحسن الإنقياد للأمر، وغيرها لا يقوم مقامها في مقصود المعنى الذي من أجله جيء بها.

ومن وجه ثالث: وهو قوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم»، والمعلوم من حاله أنه ما نسك الإحرام إلا بذكر التلبية على الخصوص، وهكذا سائر الصحابة والتابعين إلى يومنا هذا على اختصاص الإحرام بذكر لفظ التلبية على الخصوص، ما أثر عن أحدٍ منهم تغييرها باعتبار المعنى، وفي هذا دلالة على أنها متعينة على الخصوص لا يقوم غيرها مقامها فيما أفادته من المعنى.

الفرع الثاني: فإن لبى ولم ينو شيئاً، لم يلزمه شيء، والإجماع منعقد على ذلك، لأن اللفظ

بمجرده لا حكم له، ولأن النية لابد من اعتبارها في العبادات كما مر تقريره، فإن غلط فلبى بحج ونوى العمرة أو لبى بعمرة غلطاً ونوى الحج، انعقد إحرامه على ما نواه لا بما لبى له على جهة الغلط؛ لأن الإعتماد إنما هو على النية، والنسك إنما ينعقد بها دون غيرها.

قال الهادي في (الأحكام): من لبى غلطاً غير ما نوى، فإنه يعود فيلبي كما نوى، ويقول: اللهم إني أريد الحج فيسره لي.

قال السيد أبو طالب: وفي كلامه دلالة على أن المستحب ذكر التسمية من حجٍ أو عمرة.

وهل الأفضل أن يطلق إحرامه أو يعينه؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن الأفضل هو إطلاق الإحرام من غير تعيين، لما رُوي عن طاؤوس أن الرسول ﷺ لم يسم حجاً ولا عمرة حتى وقف بين الصفا والمروة ينتظر الوحي من الله تعالى، فأمر أن يهل بالحج.

وثانيهما: أن الأفضل التعيين؛ لما روى جابر أن الرسول ﷺ أحرم بالحج وأصحابه، ولأنه يكون عالماً بما يدخل فيه من العبادة.

والمختار: هو الأول؛ لما روي أن أمير المؤمنين كرم الله وجهه قدم من اليمن على الرسول ﷺ فقال له الرسول ﷺ: «بما أهللت؟» فقال: أهللت إهلالاً كإهلال رسول الله. فقال ﷺ: «فأقم على إحرامك»[1] وفي رواية أخرى: «أما إني سقت الهدي فلا أحل حتى أنحر»، وفي هذا دلالة على أن أمير المؤمنين لم يعين إحرامه لما أحرم له وما فعله لنفسه فهو الأفضل، وأقره الرسول ﷺ.

وهل الأفضل أن يذكر في تلبيته ما أحرم له أو يقتصر على ذكر التلبية لا غير؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن لا ينطق بما أحرم به؛ لما روى عن ابن عمر أنه سمع رجلاً يقول: لبيك بحجة، فدفع في صدره وقال: هو يعلم ما في نفسك.

---

(١) في (فتح الغفار)١/ ٥٤٠ عن أنس قال: قدم علي على النبي ﷺ فقال: «بما أهللت يا علي»؟ قال: أهللت بإهلال كإهلال النبي. قال ﷺ: «لولا أن معي الهدي لأحللت». متفق عليه. ورواه النسائي من حديث جابر. وللبخاري عن جابر: أمره النبي ﷺ أن يقيم على إحرامه. انتهى ملخصاً.

وثانيهما: أن الأفضل هو النطق بما أحرم له؛ لما روى عمر رضي الله عنه عن الرسول ﷺ أنه قال وهو في العقيق: «أتاني الليلة آتٍ من ربي فقال: صل في هذا الواد المبارك وقل: حجة في عمرة»[1].

وهذا هو **المختار** من المذهب؛ لأنه أقرب إلى التحقق وأبعد عن النسيان؛ لما يعرض في الحج من الأشغال، فلهذا كان ذكره أفضل.

الفرع الثالث: وله أن يعين ما يحرم له من إفراد أو تمتع أو قران أو عمرة لقوله ﷺ: «الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى»، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة والشافعي.

وإن أحرم إحراماً مطلقاً ولم ينو حجاً ولا عمرة ولا إفراداً ولا تمتعاً ولا قراناً صح إحرامه عند أئمة العترة، وهو قول الفقهاء لا يختلفون فيه.

والحجة على هذا: ما حكيناه عن طاؤوس، وما روي عن أمير المؤمنين لما جاء من اليمن وأهل بإهلال الرسول ﷺ ، فكل ذلك دال على كون الإحرام موقوفاً كما أشرنا إليه.

ومن وجه آخر: وهو أن الإحرام لا يلحقه الفسخ، ولو لحقه الفسخ لجاز لمن فسد حجه أن يفسخ إحرامه، فلما وجب عليه المضي فيه دل على بطلان فسخه، وكل ما لا يلحقه فسخ فالجهالة لا تضره، كما نقوله في الطلاق والعتاق، فإنه لو أوقع طلاقاً مجهولاً على نسائه كان واقعاً، ولو أوقع العتاق على بعض عبيده لوقع كما سنقرره في بابهما بمعونة الله تعالى.

وإذا صح ما ذكرناه من كونه موقوفاً فإنه يجوز له صرفه إلى ما صرفه من حجٍ أو عمرة ليكون خالصاً بالوضع من درك الإحرام وعهدته لما لزمه بالنية، فإن صرفه إلى حجٍ أجزأه، وإن صرفه إلى عمرة أجزأه، وإن صرفه إليهما جميعاً أجزأه؛ لأنه صالح في الوضع لما ذكرناه.

وإذا نوى إحراماً مطلقاً فإن وضعه عن حجة الإسلام فهل يجزيه أم لا؟ فيه وجهان:

---

(١) تقدم.

أحدهما: أنه لا يجزيه عن حجة الإسلام؛ لأنها عبادة بدنية مفروضة فلا تصح إلا بنية تخصها كسائر العبادات.

وثانيهما: أنها مجزية له عن فرضه.

ووجهه: ما رويناه من حديث طاؤوس فإنه ﷺ أحرم ولم يسم حجاً ولا عمرة حتى وقف بين الصفا والمروة منتظراً للأمر، فأُمر أن يهل بالحج فوضعه عن فرضه وأجراه؛ ولما رويناه من حديث أمير المؤمنين أنه أحرم إحراماً مطلقاً، فلما وصل إلى الرسول ﷺ قال له: «بما أهللت؟» فقال: أهللت بما أهل به رسول الله، فقال له: «إني سقت الهدي» فوضع إحرامه عن حج فرضه وأجراه، فهذان الخبران دالان على صحة ما قلناه من صحة إجزاء الإحرام المطلق إذا وضعه عن حج فرضه.

وإن نوى الحج مطلقاً لم يجزه؛ لما كان الحج محتملاً للفرض والنفل، كما لو نوى الصوم مطلقاً في رمضان لم يجزه ما لم ينو الفرض، وهو محكي عن أبي حنيفة.

وحكي عن محمد بن الحسن: أنه يجزيه، استحساناً، وأراد: أن القياس يمنع من الإجزاء لما ذكرناه،بخلاف الاستحباب فإنه أخص من القياس لانصرافه إلى ما هو بصدده من حج أو صوم.

وإن نوى النفل لم يجزه عن الفرض؛ لأن نية الفرضية معتبرة ليكون بها مسقطاً للفرض عن ذمته.

الفرع الرابع: والمحرم إذا قرن إحرامه بذكر الحج مطلقاً، فهل يكون مجزياً له عن فرضه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه غير مجزٍ له عن فرضه حتى ينوي الفرضية، وهذا هو الذي قرره أبو العباس للمذهب، وهو محكي عن أبي حنيفة، رواه الحسن بن زياد عنه.

والحجة على هذا: هو أن الحج عبادة ذات تحليل وتحريم فلا يصح اداؤها عن الفرض إلا بنية تخصه وهو الفرضية، كالصلاة.

المذهب الثاني: جواز ذلك، وهذا شيء يحكى عن الشافعي.

والحجة على هذا: هو أنه لو أحرم إحرماً مطلقاً جاز له أن يضعه عن حج فرضه، فهكذا إذا أطلقه عن الحج كان واقعاً عن فرض نفسه وإن لم ينو الفرضية، وهذا هو **المختار** على التقرير الذي لخصناه من حديث أمير المؤمنين كرم الله وجهه، وحديث طاؤوس عن الرسول ﷺ أنه إذا نوى إحراماً مطلقاً جاز أن يضعه عن فرض نفسه، فهكذا إذا نوى الحج في إحرامه مطلقاً كان مجزياً له عن فرض نفسه من طريق الأولى والأحق.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الحج عبادة ذات تحليل وتحريم فلا يصح أداؤها إلا بنية مخصوصة، وهي الفرضية.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الحج وإن كان محتملاً للنفل، لكن انصرافه إلى فرضه لأنه به أخص وله ألزم، فلهذا كان منصرفاً إليه.

وأما ثانياً: فلأن الإجماع منعقد على ما ذكرناه من جوازه عن فرضه، ووقوعه عنه.

وإن نوى في إحرامه أن يحج به نفلاً فهل يجزيه عن الفرض أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه غير مجزٍ له عن فرضه، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو أن الحج عبادة مشتملة على أفعال متغايرة، فالمفعول منها بنية النفل وعليه فرض من جنسها يكون نفلاً لا يجزي عن فرضه، كمن نوى في صلاته نفلاً وعليه فرض فإنه لا يقع عن فرضه.

المذهب الثاني: جواز ذلك، وهذا هو المحكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن نية النفل كالنية المطلقة، فمن نوى نفل حجٍ فكأنه نوى حجاً مطلقاً فلا جرم حكمنا بإجزائه عن فرضه لأجل الإطلاق بكونه نفلاً.

والمختار: أن العزائم وهي الواجبات، مخالفة للنوافل في أحكامها وشروطها وما يستحق عليها

من الثواب، وإذا كان الأمر فيها كما قلناه فهما نوعان مختلفان، فكما أن الفرض لا يقوم مقام النافلة فهكذا حال النافلة لا تقوم مقام الفرض ولا تسقطه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: نية النفل كالنية المطلقة، فمن نوى نفل حجٍ فكأنه نوى حجاً مطلقاً، فلأجل هذا حكمنا بإجزائه عن فرضه.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلا نسلم أن النفل بمنزلة النية المطلقة، بل قد صارت النية مقيدة بالنفل فلا تنصرف إلى الفرضية.

وأما ثانياً: فلأنه منصرف إلى النفل بصريح النية، فلا يصح انقلابه عما هو عليه من النفلية، ويؤيده قوله ﷺ: «الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى».

الفرع الخامس: وإن أحرم الرجل إحرماً مطلقاً، ثم طاف أو وقف قبل أن يصرفه إلى حجٍ أو عمرة، فإلى أين يصرفه؟ فيه قولان:

القول الأول: محكي عن الشافعي، وهو أنه لا ينصرف إحرامه إلى شيء بنفس الطواف والوقوف، بل لو صرف إحرامه بعد الطواف إلى الحج وقع الطواف عن طواف الزيارة.

ووجه ذلك: هو أن نية التعيين شرط ولم يوجد فيه ذلك، فلهذا لم يتعين عليه بفعل النسك كما لو طاف أو وقف قبل الإحرام.

القول الثاني: محكي عن أبي حنيفة، وهو أنه إذا طاف انصرف إحرامه إلى العمرة، وإن وقف بعرفة انصرف إحرامه إلى الحج.

ووجه ذلك: هو أنه إذا تلبس بالنسك انقطع الصرف؛ لأن الصرف مشروط بأن لا يتلبس بشيء من النسكين، فإن طاف انصرف إحرامه إلى العمرة لأن الطواف أحد أركانها، وإن وقف انصرف إحرامه إلى الحج لأنه أحد أركانه.

والذي يأتي على المذهب: ما قال الشافعي؛ لأن أصحابنا لم يفصلوا في حال من أحرم إحراماً مطلقاً بين أن يتلبس بأحد النسكين أو لا يتلبس،في صحة صرفه إلى حج أو عمرة أو إليهما جميعاً كما مر تقريره.

الفرع السادس: وإن أحرم بإحرام زيد، صح ذلك لما ذكرنا من حديث أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه أهل بإهلال رسول الله ﷺ فأقره على ذلك وقاسمه في هديه، ثم ينظر بعد ذلك، فإن كان زيد قد أحرم بنسك معين من حجٍ أو عمرة انصرف إحرام هذا الذي علق إحرامه إلى النسك الذي أحرم به زيد، وإن أحرم زيد بإحرام موقوف كان إحرام هذا الرجل موقوفاً أيضاً، ولكل واحدٍ منهما أن يصرف إحرامه إلى ما شاء من حج أو عمرة، ولا يتعين على هذا أن يصرف إحرامه إلى ما صرف زيد إحرامه إليه لأنه أملك بنفسه، فإن أحرم زيد إحراماً موقوفاً ثم صرف إحرامه إلى نسك معين من حج أو عمرة ثم علق الرجل إحرامه بإحرام زيد بعد ذلك، فإن قال: أحرمت بإحرام كابتداء إحرام زيد، فإنه ينعقد إحرامه موقوفاً، وله أن يصرف إحرامه إلى ما شاء من حج أو عمرة، ولا يتعين عليه ما صرف زيد إحرامه إليه،و إن قال: كإحرام زيد الآن، انعقد إحرامه بما صرف زيد إحرامه إليه، وإن بان أن زيداً لم يحرم، انعقد إحرام هذا موقوفاً؛ لأنه قد عقد الإحرام المبهم فلزمه وإنما علق التعيين على إحرام زيد، فإذا بان أن زيداً لم يحرم انعقد إحرام هذا موقوفاً، وإن لم يعلم ما أحرم به زيد وضعه على ما يريد من حجٍ أو عمرة.

الفرع السابع: في حكم اجتماع النسكين، وفيه مسائل ثلاث:

المسألة الأولى: قال الهادي في (الأحكام): ومن أحرم بحجتين قاصداً إلى ذلك بأدائهما جميعاً، فهل تنعقدان جميعاً أو تنعقد إحداهما؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنهما تنعقدان جميعاً ويجبان عليه وعليه أن يمضي في إحداهما، وهذا هو الظاهر من إطلاقه في (الأحكام)، وهو رأي الأخوين، وارتضاه أبو العباس للمذهب، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾[المائدة:١]، وظاهر الأمر للوجوب، وهـذا فقـد عقدهما جميعاً فيجب القضاء بثبوتهما جميعاً.

المذهب الثاني: أنه إنما تنعقد إحداهما لا غير، وهذا هو رأي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أنه لا يمكنه المضي فيهما جميعاً، وثبوتهما جميعاً متفرع على الإمكـان وهمـا غير ممكنين، فلهذا لم يكن الواجب إلا إحداهما.

والمختار: هو القول بوجوبهما جميعاً، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن هذين الإحرامين لا منافاة بينهما، فلهذا وجب القـضاء بثبـوتهما جميعـاً؛ لأنه لا منافاة بين الأمور المتماثلة.

ومن وجه آخر: وهو أن الإجماع منعقد على ثبوت الإحـرامين في مختلفـين، كـالإحرام بحجـة وعمرة، فهكذا يجب في الإحرامين بحجتين.

ومن وجه ثالث: وهو أنه إحرام صدر من أهله وصادف محله، فيجب القضاء بصحته كـما لـو كان أحدهما منفرداً وحده.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قـالوا: صـحة الإنعقـاد مترتبـة عـلى الإمكـان وهمـا غـير ممكنـين، فلهـذا لم يكـن الواجـب إلا إحداهما.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنا لا نسلم تعذرهما في الإنعقاد فإنهما متماثلان، ولا ممانعة في اجتماع المتماثلات.

وأما ثانياً: فلولا أنهما ممكنان لم يصح إجتماعهما وقد اجتمعا، فإنا لا نعني بـصحة الإنعقـاد إلا التلبية مع النية، وهذا حاصل في كل واحدٍ منهما.

قالوا: لو كانا منعقدين لصح الإتيان بهما، فلما بطل الإتيان بهما بطل انعقادهما.

قلنا: الأداء غير والإنعقاد غير، ولا يمتنع من صحة الأداء وتعذره بطلان الإنعقاد، فلأجل هذا كان الإنعقاد صحيحاً ويكون الأداء على حسب الإمكان الشرعي.

المسألة الثانية: وإذا قلنا بصحة الإنعقاد فيهما لما أوضحناه، وجب أن يرفض إحداهما؛ لأنه لا يمكنه المضي فيهما جميعاً لتعذرهما، وإذا رفض إحداهما وجب عليه لرفضها دم؛ لقوله ﷺ: «من ترك نسكاً فعليه دم»، وهذا فقد ترك.

وعلى رأي الشافعي: لا يحتاج إلى رفض إحداهما؛ لأنه لم ينعقد فيحتاج إلى رفض ولا يجب عليه دم أيضاً؛ لأن الدم إنما يتحقق لأجل الرفض ولا رفض على مذهبه.

وبأي شيء يكون الرفض؟ فيه ثلاثة أوجه:

أولها: أن الرفض إنما يكون بالنية، فينوي أنه رفض إحداهما وتفرغ لعمل غيرها، وهذا هو رأي الهادي ذكره في (الأحكام).

ووجهه: هو أن «الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى»، فإذا كانت النية عاملة في تقرير الإحرام وثبوته كانت عاملة في رفض إحداهما.

وثانيها: أن الرفض يكون بالشروع في عمل إحداهما، وهذا هو رأي أبي حنيفة.

ووجهه: هو [أنه] إذا شرع في العمل [في إحداهما] فقد أعرض عن الثانية.

وثالثها: أن الرفض يكون بالإحرام لإحداهما، وهذا هو المحكي عن أبي يوسف.

ووجهه: هو أنه إذا تلبس بالنسك لأحدهما فقد لزمه حكمه.

المسألة الثالثة: وإن أحرم بعمرتين انعقدتا جميعاً، كما انعقدت الحجتان، ويرفض إحداهما كما يرفض إحدى الحجتين، وعليه لرفضها دم كما قلناه في رفض الحجة، وهكذا الحكم فيمن أحرم بحجة وعمرة فإنه يرفض العمرة ويتهيأ لأعمال حجته؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال لعائشة لما حاضت: «دعي عمرتك». وحديث عائشة هو الأصل في الباب فيجب العمل عليه.

ومتى يكون القضاء لما رفض؟ ينظر فيه، فإن كان المرفوض حجة، وجب قضاؤها في السنة الثانية؛ لأن الإجماع منعقد على المنع من تأدية حجتين في سنة واحدة [لا] أداءً ولا قضاءً، وإن كان المرفوض عمرة وجب قضاؤها إذا فرغ من أعمال الحج، وهل يجوز قضاؤها في أيام التشريق أم لا؟ فيه تردد سنقرره في العمرة بمعونة الله تعالى.

الفرع الثامن: في حكم من أدخل عمرة على حجة، وفيه مسائل ثلاث:

المسألة الأولى: قال الإمامان الهادي والناصر: ومن أَهَلَّ بعمرة وهو محرم بحجة فأدخل العمرة على الحج فقد أساء، وهل ينعقد إحرامه بهما أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن إحرامه ينعقد بهما، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة والشافعي في أحد قوليه.

والحجة على هذا: هو أنه إذا أهل بهما جميعاً مع النية انعقدا معاً، فهكذا إذا أهل بإحداهما بعد الأخرى ينعقدان جميعاً.

المذهب الثاني: أن العمرة إذا أهل بها مع إهلاله بالحج فإن العمرة لا تنعقد ولا تلزمه، وهذا هو أحد قولي الشافعي، ومحكي عن مالك.

والحجة على هذا: ما روي عن أبي نضرة أنه قال: قلت لأمير المؤمنين كرم الله وجهه، إني أهللت بالحجة وإني أستطيع أن أضم إليها عمرة، أفأضم؟ قال علي: لا، ولكنك إن أهللت بعمرة وأردت أن تضم إليها حجة ضممت. ولا يعرف له مخالف، فدل كلامه هذا على المنع من إدخال العمرة على الحجة.

والمختار: هو الجواز، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنه إحرام صدر من أهله وصادف محله، فوجب القضاء بإنعقاد العمرة بعد إهلال الحج والتلبس به.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن أمير المؤمنين أنه قال لأبي نضرة مستفتياً له في إدخال العمرة على الحج فمنعه عن ذلك، فدل ذلك على أنها لا تنعقد.

قلنا: إن أبا نضرة إنما استفتاه قبل أن يدخل العمرة على الحج فمنعه عن ذلك، وهذا لا شك فيه وأنها مكروهة وأن صاحبها يكون مسيئاً، ولكن الكلام إذا أحرم بها بعد إحرامه بالحج، ولم يتناوله كلام أمير المؤمنين، وإنما تناول قبل الدخول فيها.

المسألة الثانية: أنه يكون بعقد الإحرام للعمرة بعد الحجة مسيئاً لا خلاف في إساءته.

قال السيد أبو طالب: وقيل: إنه مراد عمر بقوله: متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ وأنا أنهى عنهما وأعاقب على فعلهما: إدخال عمرة على حجة؛ لأنه يجب رفضها، وإذا رفضها فقد تمتع بسقوط عملها. وقيل: أراد نكاح المتعة، وقيل: أراد التمتع بالعمرة إلى الحج مخافة ان يقع الخلل في الحج، ويلزمه رفضها ويتفرغ لأعمال الحج لأنه السابق ويلزمه لرفضها دم لقوله ﷺ: «من ترك نسكاً فعليه دم». ويقضيها بعد فراغه من أعمال الحج.

المسألة الثالثة: إذا أدخل العمرة على الحج، هل يصير قارناً أم لا؟ فيه قولان:

القول الأول: أنه لا يصير قارناً، وهذا هو رأي أئمة العترة، وهو محكي عن الشافعي .

ووجهه: أن القارن هو [من] قرن بين الحج والعمرة من أول وهلة بإحرام واحدٍ كما سنوضحه، وهذا إنما أدخل العمرة على الحج بعد انعقاد الإحرام للحج، فلهذا لم يكن قارناً.

القول الثاني: أنه إذا أدخل العمرة على الحج قبل طوافه للحج صار قارناً، وإن أدخلها بعد طوافه لزمه قضاؤها.

ووجه ذلك: هو أنه إذا أدخلها قبل التلبس بالنسك وهو الطواف صار قارناً كما لو عقدها مع إحرام الحج.

والمختار: أنه لا يصير قارناً، كما هو رأي أئمة العترة ومن وافقهم على ذلك.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن القارن إنما هو من جمع بين الإحرام للحج والعمرة جميعاً في وقت واحد، فأما إذا أدخل العمرة على الحج بعد إنعقاد الإحرام للحج فلا يكون قارناً.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إذا أحرم بالعمرة قبل التلبس بالطواف صار قارناً.

قلنا: إن القران نوع من أنواع الحج له صفة مشروعة يخالف من أدخل عمرة على حجة فلا يجوز أن يكون قارناً بإدخال العمرة على الحج، ولأنه مسيء بإدخال العمرة على الحج، بخلاف القارن فإنه لا يكون مسيئاً بقرانه، فلهذا اختاره الرسول ﷺ في حجه لما اختص من الفضل بالجمع بين الحج والعمرة.

الفرع التاسع: في حكم من بعث هديه وتأخر عن اللحوق به.

قال الهادي في (الأحكام): ولو أن رجلاً يريد الحج مفرداً كان أو قارناً أو متمتعاً، بعث بهديه مع قوم وأمرهم بتقليده في يوم بعينه وتأخر هو، فأي وقت يلزمه الإحرام؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يلزمه الإحرام في اليوم الذي أمرهم بتقليده فيه، وهذا هو الذي ارتضاه الأخوان وقرره أبو العباس للمذهب.

والحجة على هذا: ما روى جابر قال: كنت عند الرسول ﷺ جالساً في المسجد فقد قميصه من جيبه حتى أخرجه من رجليه، فنظر القوم إليه فقال: «إني أمرت بهديي الذي أمرت بتقليده وبعثت به أن يقلد في هذا اليوم ويشعر فلبست قميصي وأنسيت فلم أكن لأخرج قميصي من رأسي» وكان بعث بهديه وأقام بالمدينة.

المذهب الثاني: أنه لا يصير محرماً بتقليد الهدي وهو مقيم إلا أن يقدمه ويسير بعده وإن لم يلحق، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو أن الإحرام إنما كان لازماً له بتقديم الهدي في يوم معلـوم، لا مـن جهـة إنشاء الإحرام بالنية والذكر، وإذا كان الأمر كما قلنـاه فـلا يكـون محرمـاً حتـى يتلـبس بالنـسك والعمل في تحصيله، ولن يكون كذلك حتى يسير بعد إرساله بالهدي ليكون متلبساً بالنسك الذي لزم الإحرام لأجله.

والمختار: لزوم الإحرام له بأمر الهدي[1] في ذلك اليوم، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روى الصادق عن أبيه الباقر عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه وعمر وابن عباس رضي الله عنهم كانوا يقولون في الرجل يرسل ببدنة أنه يمسك عما يمسك عنه المحرم، ولا مخالف لهم من الصحابة، فدل ذلك على كونه حجة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إنه لابد له من التلبس بالنسك، ولن يكون إلا بالسير عقيب الموعدة بذبح الهدي.

قلنا: الخبر المروي أقوى في العمل من القياس النظري، وظـاهره دال عـلى أنـه لم يعتـبر الـسير عقيب المواعدة بالذبح.

ووجه آخر: وهو أن أبا حنيفة إنما عول على الرأي في أكثر مسائله في العبادات وغيرها، وعـن هذا قالت الشافعية على جهة الافتخار: نحن الأثريون وأنتم القياسة، يشيرون بـذلك إلى إعمالهـم الرأي في العبادات وهي منحرفة عن الأقيسة.

الفرع العاشر: في بيان ما اشتمل عليه هذا الخبر من الفوائد وجملتها عشر:

الفائدة الأولى: نفس هذه المسألة، وهو أن كل مـن أمـر بهديـه يـذبح في وقـت معلـوم، لزمـه الإحرام سار بعده أو لم يسر كما دل عليه ظاهر الخبر الذي رويناه.

(١) في الأصل: بأمر بالهدي. ولعل المراد: لأمره بالهدي...إلخ.

الفائدة الثانية: ظاهر الخبر دال على أن النسيان في المناسك لا يكون عذراً في إسقاط ما يتوجه لأجل النسيان، ولأجل هذا فإنه ﷺ أخرج قميصه من رجليه لما لبسه ناسياً ولم يسقط حكمه بالنسيان.

الفائدة الثالثة: أنه يجوز إتلاف المال حذراً من الوقوع في المحظور، ولهذا فإنه قَدَّ قميصه حذراً عن تغطيته الرأس وهو محرم.

الفائدة الرابعة: أن الفدية تجب على المحرم بتغطية رأسه، ولو لم تجب بتغطية الرأس لجاز إخراج القميص من الرأس.

الفائدة الخامسة: الخبر دال على أن السير غير معتبر في لزوم الإحرام خلافاً لأبي حنيفة؛ لأن الخبر لم يدل عليه.

الفائدة السادسة: يدل الخبر على جواز إظهار أحكام الشرع، وإن كان ظاهره مستنكراً، كما فعل الرسول ﷺ في خرق قميصه في ملأ من الناس لما قصد به إظهار أحكام الشريعة في الإحرام.

الفائدة السابعة: الخبر دال على أن الهدي مشروع في الحج، إما على جهة الوجوب وإما على جهة الندب في حق القارن والمتمتع.

الفائدة الثامنة: أن الخبر دال على البيان في أحكام الشرع كما يكون بالقول فهو حاصل بالفعل من جهة الرسول ﷺ؛ لأنه يبين حكم الإحرام ولزومه بفعله لما قد قميصه وأخرجه من رجليه.

الفائدة التاسعة: الخبر دال على أن بيان الشرع واجب على الرسول ﷺ سواءً سُئل أو لم يُسئل؛ لأن الرسول ﷺ نزع قميصه بياناً لحكم الإحرام من غير سؤال سائل.

الفائدة العاشرة: أن الخبر دال على أن كل ما كان من الأثواب ليس فيه تغطية الرأس فإنه لا وجه لنزعه كالثوب والرداء، لأن القميص إنما جاز قده لما كان في نزعه تغطية للرأس، فلهذا لزمه قده وإخراجه من جهة الرجلين.

فهذه الفوائد كلها مأخوذة من نفس الخبر الذي رواه جابر قد أشرنا إليها.

الفرع الحادي عشر: وإن استأجره رجلان على أن يحج عنهما فأحرم عنهما جميعاً، فلمن ينعقد الإحرام؟

فالذي يأتي على ظاهر المذهب: أنهما ينعقدان جميعاً ويمضي في أحدهما ويرفض الآخر وعليه لرفضه دم، كما قلناه في من أحرم بحجتين عن نفسه، وقد مر بيانه.

وحكي عن الشافعي: أن الإحرام ينعقد عن نفسه.

ووجه ما قلناه: هو أنه إنما أحرم عن الرجلين اللذين استأجراه فلا ينصرف الإحرام إلى نفسه، كما لو استأجر كل واحدٍ منهما على انفراده.

وإن أحرم عن أحدهما لا بعينه، انعقد الإحرام وكان له أن يضعه على أيهما شاء؛ لأنه إحرام مبهم فكان الأمر إليه في وضعه، وهو الذي ارتضاه ابن الصباغ صاحب (الشامل) مذهباً للشافعي، وهذا إنما يتأتى على رأيه إذا كان لم يتلبس بشيء من أعمال النسك، وهو محكي عن أبي حنيفة ومحمد. وحكي عن أبي يوسف: أنه يقع عن نفسه.

وإن استأجره رجل ليحج عنه، فأحرم عن نفسه وعن المستأجر له، انعقد الإحرامان ووجب عليه رفض أحدهما والشروع في الآخر.

وحكي عن الشافعي: أنه ينعقد الإحرام عن نفسه.

ووجه ما قلناه: أنهما إحرامان عقدا جميعاً فلا مزية لأحدهما على الآخر، فلهذا كانت الخيرة إليه في الإتيان بأيهما شاء ورفض الآخر؛ لأنه لا يمكن المضي فيهما بحال.

وإن استأجره رجل ليحج عنه ثم إنه أحرم بالعمرة عن نفسه وبالحج عمن استأجره، فالذي يأتي على ظاهر المذهب: انعقادهما جميعاً ويرفض أحدهما ويأتي بالآخر، لأنهما إحرامان انعقدا جميعاً فلا مزية لأحدهما على الآخر، ولا يمكن الإتيان بهما معاً، فلهذا وجب عليه رفض أحدهما والاشتغال بالحج قبل العمرة.

وحكي عن الشافعي أقوال ثلاثة:

أولها: أن الحج والعمرة عن الأجير؛ لأن الإحرام واحد.

وثانيها: أنهما يقعان على ما نوى، حكاه الإسفرائيني عنه، فالحج عن المستأجر والعمرة عن نفسه.

وثالثها: أنهما يقعان معاً عن المستأجر؛ لأن العمرة تتبع الحج، والحج لا يتبع العمرة.

الفرع الثاني عشر: ومن أحرم بنسكٍ معين ثم نسي ما أحرم له،ففيما يلزمه ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: ذكره السيدان أبو طالب وأبو العباس للمذهب وهو المحكي عن الشافعي في الجديد.

قال السيدان أبو طالب وأبو العباس: إن هذا الرجل يطوف ويسعى ناوياً ما أحرم له ولا يقصر ولا يحلق، ثم يستقبل الإحرام بالحج بنية مشروطة لئلا يُدخل حجة على حجة، ثم يأتي بأعمال الحج على ما يأتي بيانه، وعليه دمان، أحدهما بدنة لجواز أن يكون قارناً، والدم الثاني للسوق إن كان قارناً، وإن كان متمتعاً فهو لترك الحلق والتقصير بين والعمرة والحجة، والبدنة تكون دم التمتع، وإن كان إحرامه للعمرة أو بحجة مفردة فالدمان يكونان على جهة الاستحباب، إذ لا وجوب هناك لما ذكرناه.

والحجة على هذا: هو أن هذا نسيان لحقه في فعله بعد التلبس بالعبادة فلم يكن له الإجتهاد وتغليب الظن، وإنما يلزمه الخلاص منها باليقين كمن شك في عدد الركعات.

المذهب الثاني: أنه يتحرى ويبني فيه على غالب ظنه فيما أحرم له، وهذا هو رأي الشافعي في القديم.

والحجة على هذا: هي أن ما هذا حاله اشتباه في شرط، فكان للاجتهاد فيه مدخل في تغليب الظن والعمل عليه كالتحري في طلبه للقبلة والآنية في الوضوء عند التباسها.

المذهب الثالث: أنه إذا نسي ما أحرم له فإن له الخيار في صرفه إلى ما شاء من حج أو عمرة، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو أنه بعد النسيان قد استبهم عليه الأمر في المضي لما أحرم له بعد تحقق إحرامه، فصار كما لو أحرم إحراماً مطلقاً في أن له أن يضعه على ما شاء من حجٍ أو عمرةٍ، فهذا تقرير المذاهب.

والمختار هاهنا: تفصيل نشير إليه، وهو أن كل من نسي ما أحرم له ولم يمكنه تغليب الظن على تعيين ما أحرم له، فإن أمكنه عمل على ما يغلب على ظنه من إفراد أو تمتع أو قران؛ لأن لغلبة الظنون مدخلاً في إجراء العبادات والمعاملات في أكثر موارد الشريعة ومصادرها، فإن لم يغلب على ظنه شيء مما أحرم له واستبهم عليه الأمر في المضي في ذلك فإنه يضعه على ما شاء من حجٍ أو عمرة.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان».

ووجه الدلالة من الخبر: هو أن الرسول ﷺ رفع حكم العبادة عن الناسي، ولم يكن الأمر كما قاله إلا مع بطلان ما أحرم له لأجل نسيانه، وإذا بطل ما أحرم له والإحرام متحقق وجب ما ذكرناه من وضعه على ما أراد من حجٍ أو عمرة ليتخلص عن درك الإحرام المتحقق في ذمته.

الحجة الثانية: هي أنا إذا أوجبنا عليه الخروج عن عهدة العبادة بيقين فإنه يلزمه أن يفي بحج الإفراد والتمتع والقران؛ لأن إحرامه محتمل لما ذكرناه، ويلزم من هذا إدخال ثلاث حجج في سنة واحدة.

الحجة الثالثة: أنه يلزم من هذا الوفاء بأحكام الإفراد والتمتع والقران، وفي هذا صعوبة ومشقة، وتحميله ما يحمله من الغرامات المالية والدماء التي لا يلزمه إهراقها بيقين، وفي هذا حرج والله تعالى يقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج:٧٨] فيجب التعويل على ما ذكرناه، فإن فيه خروجاً عن عهدة الإحرام وخلاصاً عما لزمه في ذمته من أمر العبادة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إنه قد تلبس بالعبادة ونسي ما أحرم له فلابد من الخلاص عنها بيقين، ولن يكون إلا بما ذكرناه.

قلنا: إن غلب على ظنه شيء وجب العمل على غالب ظنه في العبادة؛ لأن لغلبات الظنون مدخلاً في أداء العبادات على وجهها، وإن لم يغلب على ظنه شيء وجب ما ذكرناه من وضع إحرامه على ما شاء من حج أو عمرة، ففيه خلاص عن عهدة الإحرام وبراءة للذمة وخروج عن عهدة الأمر بالعبادة.

فحصل من مجموع ما ذكرناه: أن الناسي لما أحرم له، فطريق الخلاص عن عهدة إحرامه أن يعمل ظنه فيما أحرم، فإن غلب على ظنه عمل عليه، وإن لم يغلب على ظنه شيء وقد تحقق إحرامه فإنه يضعه على ما شاء من حج أو عمرة ليكون خالصاً على تأدية ما ذكرناه.

الفصل الثاني
في بيان السنن في الإحرام

وجملتها ثماني:

السنة الأولى: والمستحب لمن أراد الإحرام أن يتنظف في جسمه بإزالة الشعور، فينتف إبطه أو يحلقه،ويقلم أظفاره ويحلق عانته ويأخذ من شاربه، والإجماع منعقد على استحباب هذه الأمور عند الإحرام، وقد فعلها الرسول ﷺ عند إحرامه وأمر أصحابه بفعلها، فدل على أن جميع ذلك من السنة عند الإحرام.

السنة الثانية: الغسل، وفيه مسائل أربع:

الأولى: حكمه، والغسل للإحرام مستحب.

قال الهادي في (الأحكام): ويستحب لمن أراد الإحرام أن يغتسل لما رواه خارجة بن زيد[١] عن أبيه أن الرسول ﷺ اغتسل لإهلاله[٢].

وحكي عن الشافعي أنه قال: لم أترك للإحرام الغسل قط، ولقد اغتسلت وأنا مريض أخاف من الماء، وما صحبت أحداً يقتدى به في الغسل للإحرام قط[٣].

ويستحب الاغتسال للحج في سبعة مواطن: للإحرام، ولدخول مكة، وللوقوف بعرفة، وفي مزدلفة، ولرمي الجمرات الثلاث في أيام التشريق، ولا يستحب الغسل لرمي جمرة العقبة لأن الناس لا يجتمعون لها.

---

(١) ترجم له صاحب (الأعلام) ترجمة مقتضبة جاء فيها ما لفظه: خارجة بن زيد بن ثابت الأنصاري، أبو زيد من بني النجار: أحد الفقهاء السبعة في المدينة. تابعي، أدرك زمان عثمان وتوفي بالمدينة، عاش ما بين ٢٩ إلى ٩٩ هـ=٦٥٠-٧١٧م. إهـ. قال في الهامش: وهو في (وفيات الأعيان)١/ ١٦٨، و(سير النبلاء)، و(حلية الأولياء)٢/ ١٨٩.

(٢) رواه البيهقي في (الكبرى)٥/ ٣٢، والدارقطني في سننه ٢/ ٢٢٠.

(٣) في العبارة نظر وإبهام فلتراجع.

المسألة الثانية: هل يكون واجباً أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: المنع من وجوب الغسل للإحرام، وهذا هو رأي أئمة العترة القاسم والهادي والمؤيد بالله، وهو رأي الفريقين الحنفية والشافعية.

والحجة على هذا: أن الوجوب لابد عليه من دلالة، ولا دلالة عليه، فلهذا بطل القضاء بكونه واجباً.

المذهب الثاني: وجوبه، وهذا هو المحكي عن الناصر.

وحكي عن الحسن البصري أنه قال: إذا نسي عند إحرامه اغتسل إذا ذكره، وظاهر كلامه القول بوجوبه؛ لأنه إن كان نفلاً لم يلزمه الاغتسال، ذكره أو لم يذكره.

وحكي عن مالك أنه قال: لا أحب تركه، وكلام مالك يحتمل الوجوب. والأظهر أنه نافلة؛ لأن الإنسان قد يطلق: لا أحب تركه، على ما كان سنة مؤكدة.

والمختار: أنه سنة مؤكدة لاتفاق الخلف والسلف على فعله، كما قاله الشافعي، وهو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنه لو كان واجباً لم يؤمر به من لا يصح منه الغسل كالحائض والنفساء، كغسل الجنابة، ولأنه غسل لأمرٍ مستقبل فلم يكن واجباً كغسل الجمعة والعيدين.

المسألة الثالثة: في المقصود به، والمقصود به: التنظيف دون التطهير، فلهذا فإنه مشروع في حق الصبي والحائض والنفساء، لما روى جابر أن أسماء بنت عميس ولدت محمد بن أبي بكر بذي الحليفة فأمرها رسول الله ﷺ أن تغتسل وتحرم، ولما روى ابن عباس رضي الله عنه أن الرسول ﷺ قال: «الحائض والنفساء إذا أتتا على المواقيت تغتسلان وتحرمان وتقضيان المناسك كلها غير الطواف بالبيت»[1]. لأن الحيض والنفاس لا ينافيان هذه العبادة فلا يمنعان الإغتسال لها.

(١) رواه أبو داود في سننه ٢/ ١٤٤، وابن عبد البر في (التمهيد)١٩/ ٣١٥.

المسألة الرابعة: فإن لم يجد المحرم ماءً تيمم، لقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[النساء: ٤٣]، ولأنه إذا كان التيمم نائباً عن الغسل الواجب ناب عن الغسل المسنون أولى وأحق.

السنة الثالثة: اللباس، فإذا فرغ المحرم من الاغتسال فإنه يلبس إزاراً ورداءً ويكشف رأسه ويخلع خفيه ويلبس النعلين؛ لما روى ابن عمر أن الرسول ﷺ قال: «ليحرم أحدكم في إزارٍ ورداء ونعلين»[(١)].

والمستحب أن يكون الثوبان أبيضين؛ لقوله ﷺ: «خير ثيابكم البياض فالبسوها وكفنوا فيها موتاكم». والمحرم على أكمل أحواله، فلهذا استحب له لباس أفضل الثياب ولا فضل عند أئمة العترة بين أن يكون الثوبان جديدين أو غسيلين، والمستحب عند أصحاب الشافعي أن يكونا جديدين.

وحكي عن قوم كراهة الإحرام في الجديد.

قال السيد أبو طالب: وما قلناه من أنه لا تفرقة بينهما يفسد ما قالوه من كراهة الجديد.

السنة الرابعة: الصلاة، وفيها مسائل ثلاث:

المسألة الأولى: فإذا فعل المريد للنسك ما ذكرناه من الغسل وغير ذلك، فالمستحب أن يصلي ركعتين ثم يحرم؛ لما روى ابن عباس وجابر بن عبد الله عن الرسول ﷺ أنه صلى بذي الحليفة ركعتين ثم أحرم[(٢)]، هذا هو الذي ذكره الهادي في (الأحكام) أنه صلَّى ركعتين لحديث جابر وابن عباس.

وحكي عن الناصر: أنه يصلي ست ركعات، وكل ذلك جيد لأن الصلاة خير؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «الصلاة خير موضوعٍ، فمن شاء أن يقلل فليقلل ومن شاء أن يكثر فليكثر».

---

(١) تتمته: «...فإن لم يجد نعلين فليلبس خفين وليقطعهما أسفل من الكعبين» رواه أحمد، وأورده الشوكاني في (نيل الأوطار)٤/ ٣٠٥ وغيره.

(٢) جاء في المصدر السالف ٤/ ٣٠٦ عن جابر أن إهلال الرسول ﷺ من ذي الحليفة حين استوت به راحلته. رواه البخاري وقال: رواه أنس وابن عباس. إهـ.

المسألة الثانية: ويستحب أن يكون إحرامه في وقت يصادف فيه صحة الصلاة كما فعل الرسول ﷺ، ويستحب أن يكون الوقت وقت الزوال؛ لأنه أول وقت فرضت فيه الصلاة، ويستحب إذا أتى من طريق المدينة أن يكون إحرامه من مسجد الشجرة، مسجد الرسول ﷺ، فإن أراد أن يحرم من غير المسجد جاز ذلك؛ لقوله ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً».

المسألة الثالثة: وإن اتفق الإحرام في وقت لا تجوز فيه الصلاة، وهو عند طلوع الشمس وعند غروبها وعند استقامتها قبل الزوال وما أشبهه من الأوقات المكروهة، نظرت، فإن أمكنه أن يقف حتى تزول الكراهة في الوقت ويصلي ويحرم فعل ذلك، لأن الصلاة زيادة قربة وطاعة، وإن لم يمكنه ذلك أحرم من غير صلاة؛ لأن ابتداء النافلة في ذلك الوقت لا يجوز.

السنة الخامسة: التلبية، وتشتمل على مسائل سبع:

المسألة الأولى: في حكمها، وهل تكون واجبة لا ينعقد الإحرام إلا بها، أو تكون سنة وينعقد الإحرام بالنية؟ فيه خلاف قد ذكرناه وأوضحنا أن **المختار** أن الإحرام ينعقد بالنية وأن التلبية مستحبة، وقررنا الانتصار فأغنى عن تكريره.

المسألة الثانية: في وقتها، وهل الأفضل أن يحرم عقيب الصلاة أو حين تنبعث به راحلته أو حين يشرف على البيداء؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أن الأفضل أن يكون إحرامه وتلبيته حين يفرغ من الصلاة، وهذا هو رأي أئمة العترة، وهو محكي عن أبي حنيفة، ورأي الشافعي في القديم.

المذهب الثاني: محكي عن الشافعي في الجديد، وهو أنه إنما أهل حين انبعثت به راحلته.

ووجهه: ما روى ابن عمر أن الرسول ﷺ لم يكن يهل حتى تنبعث به راحلته، وهذا نفي وإثبات، وفيه دلالة على أن الإهلال إنما كان عند انبعاث الراحلة، ولا يكون في غيره.

المذهب الثالث: محكي عن مالك، أن إهلاله إنما كان حين أشرف على البيداء.

لما روي عن الرسول ﷺ أنه أهل حين أشرف على البيداء.

والمختار: أن إهلاله إنما كان بعد الصلاة؛ لما روى سعيد بن جبير أنه قال: قلت لابن عباس: عجبت من إختلاف أصحاب رسول الله ﷺ في إهلاله، فقال بعضهم: أهلَّ حين فرغ من الصلاة، وقال بعضهم: حين انبعثت به راحلته، وقال بعضهم: حين أشرف على البيداء. فقال ابن عباس: أنا أعلم الناس بذلك، إن الرسول ﷺ لما أتى مسجده بذي الحليفة صلى ركعتين، ثم أوجب في مجلسه فحفظه قوم وقالوا: أهلَّ حين فرغ من الصلاة، فلما ركب وانبعثت به راحلته أهلَّ، وأدركه قوم وقالوا: أهلَّ حين انبعثت به راحلته، فلما أشرف على البيداء أهلَّ فأدركه قوم فقالوا: أهلَّ حين أشرف على البيداء. أهل رسول الله ﷺ في مجلسه وحين انبعثت به راحلته وحين أشرف على البيداء.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه من قولهم أنه أهل حين انبعثت به راحلته، كما حكي عن الشافعي، وحين استوى على ظهر البيداء كما حكى مالك.

قلنا: إن السبب في الإختلاف ما قاله ابن عباس من كونه مُهِلاً في هذه الأوقات الثلاثة، والناس يدركونه أرسالاً، فيروي كل واحدٍ منهم على ما أدركه وهو عليه، وما قلناه هو الأفضل والأحق؛ لانه ابتداء الإهلال ولا غاية قبله، وهو جامع لهذه الأقوال الثلاثة.

المسألة الثالثة: في صفة التلبية، والجهر بالتلبية هو السنة؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه كان يجهر بها، ثم مَنْ بعده من الصحابة والتابعين من أئمة العترة وغيرهم، وصفتها أن يقول: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك[1]، وهذه الأربعة هي تلبية رسول الله ﷺ التي رواها ابن عمر وجابر، وهل تجوز الزيادة عليها أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: جواز الزيادة على هذه الأربع، وهذا هو رأي أئمة العترة، ويحكى عن أبي حنيفة.

---

(١) جاء في (فتح الغفار)١/ ٥٤١: عن ابن عمر أن النبي ﷺ كان إذا استوت به راحلته قائمة عند مسجد ذي الحليفة أهل: « لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك لا شريك لك». وكان عبد الله يرفع مع هذا: لبيك لبيك وسعديك والخير بيديك والرغباء إليك والعمل. متفق عليه. وعن جابر قال: أهل النبي ﷺ فذكر التلبية مثل حديث ابن عمر، قال: والناس يزيدون: ذا المعارج، ونحوه من الكلام، والنبي ﷺ يسمع فلا يقول لهم شيئاً. رواه أحمد وأبو داود ومسلم بمعناه. وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال في تلبيته: «لبيك إله الحق لبيك». رواه أحمد وابن ماجة والنسائي وابن حبان والحاكم.

والحجة على هذا: ما ظهر واشتهر أن الرسول ﷺ كان يرى أصحابه يزيدون على تلبيته فلا ينكر عليهم ولا ينهاهم عن ذلك، وفي هذا دلالة على الجواز، فحُكي عن عمر أنه كان يزيد: لبيك وسعديك والخير كله بيديك، والشر ليس إليك.

وروي عن ابن مسعود أنه كان يقول في الزيادة: لبيك إله الحق بعدد التراب لبيك ذا المعارج لبيك سيدي. وروي عن الناصر أنه كان يقول في الزيادة: لبيك ذا النعماء والفضل الجميل لبيك غفار الذنوب ستار العيوب لبيك لبيك مرهوب ومرغوب إليك تستغني ويفتقر إليك، لبيك ذا الجلال والإكرام، لبيك لبيك والمعاد إليك، لبيك يا كريم لبيك إله التلبية لبيك ذا المعارج.

ولو زاد مع تلبية الرسول ﷺ: لبيك خير مدعو لغفران الخطايا وخير مرجو لنيل الإحسان والعطايا لبيك إقامة على طاعتك لبيك فراراً إليك من عظيم عذابك وعقوبتك لبيك واسع الرحمة والمغفرة، لكان حسناً.

المذهب الثاني: أن الزيادة مكروهة، وهذا هو المحكي عن الشافعي، رواه المسعودي من أصحابه؛ لما روي أن سعد بن أبي وقاص سمع ابنه يلبي ويقول في تلبيته: لبيك ذا المعارج، فقال له: يا بني أما إنه ذو المعارج ولكنا لم نقل هذا على عهد رسول الله ﷺ.

وقال الشيخ أبو حامد الإسفرائيني من أصحاب الشافعي: ذكر أهل العراق عن الشافعي أنها تكره الزيادة وغلطوا، بل لا تكره الزيادة ولا تستحب؛ لما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال في تلبيته: «لبيك لبيك حقاً حقا، عبودية ورقا»[1].

والمختار: هو جواز الزيادة على تلبية رسول الله ﷺ، ولا يبعد أن يكون ذلك إجماعاً؛ لأنا قد ذكرنا رجوع قول الشافعي إلى ما قلناه من الجواز، فلهذا كان متفقاً عليه.

المسألة الرابعة: في لفظ التلبية، يروى بكسر الهمزة من قوله: إن الحمد والنعمة لك، وفتحها، فالكسر: على معنى الإبتداء، وهو أولى، كأنه قال: لبيك والحمد والنعمة لك، والفتح: على معنى التعليل، كأنه قال: لأن الحمد والنعمة لك، وإنما كان الكسر هو الأولى؛ لأنها إذا كانت

(١) واضح أن هذا ليس زيادة لأنه مروي عن الرسول ﷺ، وإنما المقصود بالزيادة ما زاد على تلبية رسول الله ﷺ.

مكسورة فهما جملتان، وإذا كانت مفتوحة فهي جملة واحدة. والتلبية اشتقاقها من قولهم: أَلَبَّ بالمكان، إذا لزمه وأقام فيه، ومعناه: أنا مقيم على طاعتك وعلى أمرك غير خارج ولا شارد عنه، ثم ينوه على جهة التأكيد لمعناه.

قال الهروي في غريبه: ومعنى سعديك، أي: ساعدت على طاعتك مساعدة بعد مساعدة.

المسألة الخامسة: قال القاسم: ويلبي المحرم قائماً وقاعداً وماشياً وراكباً وفي أدبار الصلاة وعند الأسحار؛ لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «ما أهلَّ مُهل إلا بُشِّر، ولا كبر مكبر قط إلا بُشِّر» قيل: يا رسول الله، بالجنة؟ قال: «نعم»[1].

وروي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: التلبية زينة الحج.

وتستحب التلبية للجنب، وسئل محمد بن الحنفية عن الجنب يلبي؟ فقال: نعم. ويستحب ذلك للحائض؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال لعائشة وقد حاضت: «اصنعي ما يصنع الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت»[2] والحاج يلبي فهكذا الحائض. وتستحب التلبية في أدبار الصلوات المكتوبة وفي إقبال الليل والنهار؛ لما روي أنه وقت صعود ملائكة النهار ونزول ملائكة الليل، وهو مروي عن أكثر السلف. ويستحب أن يلبي في مسجد مكة ومسجد الخيف بمنى ومسجد إبراهيم صلوات الله عليه بعرفات وفيما عداها من المساجد؛ لأن الأحاديث الدالة على استحباب التلبية لم تفصل، ولأنها أفضل البقاع فاستحب فيها التلبية.

المسألة السادسة: في التلبية في حال الطواف والسعي، وهل يلبي في الطواف والسعي أم لا؟ فيه تردد.

والظاهر من المذهب: هو ترك التلبية في الطواف والسعي، وهو محكي عن الشافعي في القديم؛ لما روي [عن] ابن عمر أنه كان لا يلبي في الطواف والسعي.

وروي عن سفيان: ما علمت أن أحداً يلبي في الطواف والسعي إلا عطاء فإنه روي عنه أنه

(١) رواه في (مجمع الزوائد)٣/ ٢٢٤، و(المعجم الأوسط) للطبراني ٧/ ٣٧٩.

(٢) رواه أحمد في المسند ٦/ ٢٤٥. وقد تقدم بمعناه في رواية لمسلم عن جابر.

يلبي، والإجماع على خلاف ذلك.

وحكي عن الشافعي في (الإملاء) أنه قال: وأحب ترك التلبية في الطواف والسعي، فإن لبى فلا بأس.

والمختار: هو ترك التلبية في الطواف والسعي؛ لما حكيناه عن ابن عمر والثوري، وهو الذي يأتي على رأي أئمة العترة؛ لقولهم: إنه يقطع التلبية عند رمي جمرة العقبة كما سنوضحه.

وإذا قلنا بجواز الزيادة على تلبية الرسول ﷺ بالأدعية التي ذكرناها فهل يجوز النقصان منها؟

والمختار: أنه لا يستحب[1] النقصان منها؛ لأن ما فعله الرسول ﷺ من هذه العبادات المقدرة فالظاهر تعلق الإستحباب به، فلا وجه لنقصانه.

قال السيد أبو طالب: ولم يذكر أصحابنا النقصان في التلبية، والظاهر أنه لا يستحب.

المسألة السابعة: والمستحب رفع الصوت بالتلبية؛ لما روى زيد بن خالد الجهني عن الرسول ﷺ أنه قال: «أتاني جبريل عليه السلام فقال: يا محمد مر أصحابك أن يرفعوا أصواتهم بالتلبية، فإنها من شعائر الحج»[2].

وروى أبو بكر رضي الله عنه أن الرسول ﷺ سئل: أي الحج أفضل؟ فقال: «العج والثج»[3]. ومعنى العج: رفع الصوت بالتلبية، والثج: إراقة الدماء للهدي والضحايا؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا﴾[النبأ: ١٤].

وروي أن أصحاب الرسول ﷺ كانوا لا يبلغون الروحاء حتى تبح حلوقهم، يعني من رفع الصوت بالتلبية.

السنة السادسة: وهل يستحب للمحرم التطيب قبل إحرامه أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

---

(١) لعله يقصد أنه لا يجوز.

(٢) تقدم.

(٣) رواه الترمذي ٣/ ١٨٩، وابن ماجة ٢/ ٩٧٥، وابن أبي شيبة ٢/ ٣٧٢.

المذهب الأول: أن ذلك محظور لا يجوز فعله للمحرم، وهذا هو رأي أئمة العترة القاسم والهادي والناصر، واختاره الأخوان، وهو محكي عن ابن عمر ومحمد بن الحسن آخراً، ومحكي عن بعض أصحاب الشافعي.

والحجة على هذا: ما روى يعلى بن منية قال: كنا عند رسول الله ﷺ بالجعرانة فأتاه رجل أعرابي وعليه مقطعة -يعني جبة- والمقطعات: هي الجباب من الكتان والصوف والخز، وهو متضمخ بالخلوق، والخلوق: مجموع من الأطياب، وفي بعض الروايات: وعليه ردع من زعفران، والردع: هو الأثر من الزعفران والدم وغير ذلك مما له أثر، فقال: يا رسول الله، إني أحرمت بعمرة وهذه عليّ، فقال الرسول ﷺ: «ما كنت تصنع في حجك؟» فقال: كنت أنزع هذه المقطعة وأغسل هذا الخلوق، فقال له الرسول: «ما كنت صانعاً في حجك فاصنعه في عمرتك»[1]. فأمره له بالنزع للمقطعة والغسل عن الخلوق فيه دلالة على ما قلناه من إزالة آثار الطيب والخلوق، فإن بقي أثره بعد الإحرام فهل تلزمه الفدية أم لا؟

والظاهر: أنها غير لازمة له؛ لأنه ليس مستعملاً للطيب بعد الإحرام كما سنقرره فيما يحرم على المحرم.

المذهب الثاني: جواز ذلك واستحبابه للمحرم وهو من السنة، وهذا هو مذهب أبي حنيفة وأصحابه إلا محمداً، ومروي عن الشافعي وأصحابه، وابن عباس وابن الزبير وسعد بن أبي وقاص وعائشة وأم حبيبة من الصحابة رضي الله عنهم.

والحجة على هذا: ما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: طيبت رسول الله ﷺ لإحرامه حين أحرم ولحله قبل أن طاف بالبيت، تعني طواف الزيارة[2].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ٢/ ٨٣٦، والبيهقي في (الكبرى)٥/ ٥٦، والشافعي في مسنده ١/ ١٢١، وابن عبد البر في (التمهيد)٢/ ١٥١.

(٢) أورده في (الجواهر) بلفظ: طيبت رسول الله ﷺ بيدي هاتين حين أحرم وحين أحل قبل أن يطوف بالبيت، وبسطت يديها. وفي رواية: كنت أطيب رسول الله ﷺ عند إحرامه بأطيب ما أجد. وفي رواية أخرى: ... كأني أنظر إلى وبيص الطيب في مفارق رسول الله ﷺ وهو محرم. وفي أخرى: طيبت رسول الله ﷺ لحرمه حين أحرم ولحله قبل أن يطوف بالبيت بيدي. وفي الحديث روايات كثيرة. أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما، إهـ. ٢/ ٣٠١.

وروي عن عائشة أنها قالت: رأيت وبيص المسك -والوبيص بالصاد المهملة: لمعانه- في مفرق رسول الله ﷺ بعد ثلاث من إحرامه. ولأن الطيب معنى يراد للاستدامة والبقاء فلم يمنع الإحرام من استدامته كالنكاح.

المذهب الثالث: أنه يكره مع كونه جائزاً، وهذا هو المروي عن عمر بن الخطاب، وحكي عن عطاء ومالك، والكراهة عندهم متعلقة بما يبقى له أثر بعد الإحرام، فأما ما لا يبقى له أثر بعد الإحرام فلا كراهة فيه، فأما الفريقان من الحنفية والشافعية فلم يفرقوا بين ما بقي أثره بعد الإحرام وبين ما لا يبقى أثره بعده في الجواز والاستحباب.

والمختار: هو المنع من استعمال الطيب قبل الإحرام، سواءً بقي أثره أو لم يبق، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روي عن عمر بن الخطاب أنه وجد ريح طيب وهو بذي الحليفة فقال: ممن هذا؟ فقال معاوية: مني، قال عمر: منك لعمري. وأراد عمر بما ذكره لمعاوية: تهاونه بأمر الدين وجرأته على المحرمات وإقدامه على مخالفة الشرع في كل أحواله، ولهذا كان منه ما كان من الجرأة والفسق بمخالفة أمير المؤمنين كرم الله وجهه، وانتصابه لعداوته وحربه، فقال له معاوية: لا تعجل عليَّ، فإن أم حبيبة -يعني أخته- امرأة رسول الله طيبتني وأقسمت عليَّ، فقال عمر: وأنا أقسم عليك فارجع إليها فلتغسله.

ووجه الدلالة من الخبر: هو أن عمر أمره بالرجوع إلى أخته وأمرها بغسله فغسلته، ومثل هذا إنما يكون عن توقيف من جهة الرسول ﷺ، إذ لا مدخل للإجتهاد فيه، ولأنه أمره بغسله وأمر أخته بغسله بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد، فجرى مجرى الإجماع على المنع من ذلك.

وروي عن عثمان أنه رأى رجلاً بذي الحليفة يريد الإحرام وقد دهن رأسه، فأمره أن يغسل رأسه بالطين.

ومن وجه آخر: وهو أنه معنى يجب إماطته إذا طرأ على الإحرام، فهكذا يجب إزالته إذا طرأ الإحرام عليه، دليله: اللباس.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن عائشة أنها قالت: طيبت رسول الله ﷺ قبل إحرامه. وفي هذا دلالة على جواز الطيب واستحبابه.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فيحتمل أن تكون عملت ذلك بعد الرمي وبعد التحليل الأول، فلا حجة فيه.

وأما ثانياً: فيحتمل أن يكون ذلك قبل الإحرام بمدة، ومثل هذا لا مانع منه.

قالوا: روت عائشة قالت: رأيت وبيص المسك في مفرق رسول الله ﷺ بعد إحرامه.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فيحتمل أن يكون ذلك بعد الغسل فلم يشعر به الرسول ﷺ.

وأما ثانياً: فيحتمل أن تكون رأته بعد ما رمى وحل من إحرامه، وإذا كان هذا محتملاً فلا وجه لما زعموه.

ومن وجه آخر: وهو قوله ﷺ: «المحرم هو الشعث الأغبر»[1]. والشعث: هو ترك الطيب وترك استعماله، ولم يفصل بين استعماله قبل الإحرام أو بعده.

قالوا: استعمال الطيب قبل الإحرام مكروه وليس محرماً، كما حكي عن مالك وعطاء، ومروي عن عمر بن الخطاب؛ لقوله ﷺ: «المحرم هو الشعث الأغبر».

قلنا: الظاهر هو المنع والتحريم بالأدلة التي ذكرناها، فلا وجه لحمله على الكراهة.

---

(١) جاء في (جواهر الأخبار) ٢/ ٢٠٣: لفظه عن عمر أن رجلاً قال لرسول الله ﷺ: من الحاج؟ قال: «الشعث التفل». وهو طرف من رواية ابن ماجة. قال ابن بهران: التفل، بفتح التاء الفوقانية وكسر الفاء: الذي ليس بمتطيب ونحوه.

السنة السابعة: ما يتعلق بدخول مكة من المستحبات وجملتها ست:

الأولى منها: الإغتسال بذي طوى، ولا يكفيه ما سبق من غسل الإحرام، لما روي عن الرسول ﷺ أنه اغتسل بذي طوى، وهو موضع بطرف مكة، ولأن الناس يجتمعون للدخول فيسن له الغسل كالجمعة، ويسن هذا الغسل للطاهر والحائض والنفساء؛ لقوله ﷺ لعائشة: «افعلي ما يفعل الحاج ما خلا الطواف بالبيت»[1]. وهذا مما يصنعه الحاج، فلهذا سن في حق من ذكرناه.

الثانية: ويستحب أن يدخل مكة من ثنية كَدا -بفتح الكاف- من أعلى مكة بالبطحاء، ويخرج من ثنية كُدا -بضم الكاف- وهو أسفل مكة؛ لما روى جابر أن الرسول ﷺ دخل من الثنية العلياء وخرج من الثنية السفلى، وهذا إنما يكون في حق من جاء من ناحية المدينة، فأما من جاء من غير تلك الناحية فلا يلزمه أن يدور؛ لأنه ربما شق عليه أن يدور إلى الثنية العليا.

الثالثة: ويستحب أن يدخل من باب بني شيبة وهو الباب الأعظم لمن جاء من ناحية المدينة ومن جاء من غيرها؛ لأنه لا يشق الدوران إليه، فلهذا كان مستحباً؛ لأن الرسول ﷺ دخل منه.

الرابعة: ويستحب إذا رأى البيت أن يدعو بما بدا له؛ لما روى أبو أمامة عن الرسول ﷺ أنه قال: «تستجاب دعوة المسلم عند رؤية الكعبة»[2].

الخامسة: ويستحب أن يرفع يديه عند رؤية البيت إذا دعا؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا ترفع الأيدي إلا في سبعة مواطن، عند رؤية البيت وعلى الصفا والمروة، وعند الصلاة وفي الموقف، وعند الجمرتين»[3].

وحكي عن الشافعي أنه سئل عن رفع الأيدي فقال: لا أكرهه ولا أستحبه وإن فعل ذلك كان حسناً.

---

(١) تقدم.

(٢) رواه البيهقي في (الكبرى) ٣/ ٢٦٠، والطبراني في (الكبير)٨/ ١٦٩، ١٧١.

(٣) رواه في (مجمع الزوائد) ٢/ ١٠٢ وغيره.

وحكي عن مالك أنه كرهه.

وحكي عن جابر بن عبد الله كراهته.

والمختار: جوازه لما ذكرناه.

السادسة: ويستحب إذا رأى البيت أن يقول: اللهم زد هذا البيت تعظيماً وتشريفاً ومهابة وبرا. لما روى ابن جريج أن الرسول ﷺ كان يقول ذلك عند رؤية البيت[1] ويستحب أن يضيف إلى ذلك قوله: اللهم أنت السلام ومنك السلام، فحينا يا رب بالسلام؛ لما روى سعيد بن المسيب أن الرسول ﷺ كان يقول ذلك.

وحكي أنه لقي جماعة من كبار الصحابة، فهو لا يقوله إلا عن توقيف من جهة الرسول ﷺ، فهذه جملة السنن المتعلقة بدخول مكة.

السنة الثامنة: في حق إحرام المرأة، والسنة في إحرامها أن تغتسل لإحرامها؛ لما روينا من حديث عائشة أن الرسول ﷺ أمرها بالإغتسال للإحرام وهي حائض، فإذا فرغت من الإغتسال فإنها تلبس القميص والسراويل والخفين، ولا خلاف في جواز لبس المرأة لما ذكرناه، بين أئمة العترة والفقهاء، ولما روى عمر أن الرسول ﷺ نهى النساء في إحرامهن عن النقاب والقفازين، والقفازان -بضم القاف وتشديد الفاء-: واحدهما قفاز، يعمل لليدين يحشى بالقطن ويكون له أزرار تزر على الساعدين تلبسه المرأة في يديها، والنقاب: شيء من أنواع الثياب تضعه المرأة على وجهها فيه ثقبان لموضع العينين، غليظ، والبرقع: شيء رقيق من أنواع الثياب تنظر المرأة من ورائه لرقته.

وهل يجوز للمرأة لبس القفازين أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: المنع من ذلك، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن أمير

---

(١) في (جواهر الأخبار) ولفظه في (المهذب): ويستحب أن يقول: اللهم زد هذا البيت تشريفاً وتكريماً وتعظيماً ومهابة، وزد من شرفه وكرمه ممن حجه أو اعتمره تشريفاً وتكريماً وتعظيماً وبراً، لما روى ابن جريج: أن النبي ﷺ كان إذا رأى البيت رفع يديه وقال ذلك، ويضيف إليه: «اللهم أنت السلام ومنك السلام فحينا ربنا بالسلام». إهـ. ٢/ ٣٠٣.

المؤمنين كرم الله وجهه، وعمر وعائشة.

والحجة على هذا: ما روى ابن عمر عن الرسول ﷺ أنه نهى النساء في إحرامهن عن لبس القفازين والنقاب.

المذهب الثاني: جواز ذلك، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة وسفيان الثوري، ومروي عن سعد بن أبي وقاص.

والحجة على هذا: وهو أحد قولي الشافعي: قوله ﷺ: «إحرام المرأة في وجهها»[1].

ومن وجه آخر، وهو أنه عضو يجوز لها ستره بغير المخيط فجاز لها ستره بالمخيط.

والمختار: المنع من ذلك، وهو الصحيح من قولي الشافعي، وهو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن يدها ليست بعورة، فلهذا تعلق بها حكم الإحرام كالوجه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «إحرام المرأة في وجهها»، فظاهره دال على أن اليد لا يتعلق بها الإحرام، فلهذا جاز سترها بالقفازين.

قلنا: ليس في قوله ﷺ: «إحرام المرأة في وجهها»، ما يدل على إباحة لبس القفازين، وظاهر حديث ابن عمر مصرح بالمنع من لبسهما، فلهذا كان أحق بالعمل والقبول.

فإذا فرغت من لبس ثياب إحرامها صلت ركعتين لحديث جابر وابن عباس، ولا تلبس ما مسه عصفر ولا ورس ولا زعفران؛ لما رويناه من حديث الأعرابي الذي لقيه بالجعرانة، فأمره ﷺ بغسل الزعفران والخلوق. وتلبس ما شاءت من أنواع الثياب من الخز والفرو والحلي والقلائد

(١) ولفظه في (الاعتصام): عن نافع عن ابن عمر قال: قال النبي ﷺ: «ليس على المرأة إحرام إلا في وجهها». وكذلك عن نافع عن ابن عمر: أن النبي ﷺ قال: «لا تنتقب المرأة في الحرام».إهـ٣/ ٤٧ .ورواه البيهقي في سننه الكبرى ٥/ ٤٧، وابن حجر في (فتح الباري)٤/ ٧٠، وابن عبد البر في (التمهيد)٩/ ١٢٤.

والمقانع والسراويل والقميص والخف إلى غير ذلك من أنواع الملابس؛ لأن جميع بدنها عـورة فـلا يمكن سترها إلا بالمخيط، فلهذا رخص لهن الشرع في ذلك؛ لقوله ﷺ: «النساء عـي وعـورات، فاستروا عيهن بالسكوت وعوراتهن بالبيوت».

وسيأتي لهذا مزيد تقرير فيما يحرم على المحرم لبسه بمعونة الله.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: وإذا أحرمت المرأة فإنه لا يجوز لها كشف رأسـها؛ لأنـه عـورة، وقـد أُمـرت بتغطية جميع بدنها إلا موضع الكحل والخاتم، ولا يجوز لها تغطية وجهها في الإحرام؛ لقولـه ﷺ: «إحرام المرأة في وجهها». وإذا قلنا بوجوب كشف وجهها فلسنا نريد أنها تبرزه للناس، وإنما نريد أنها لا تغطيه، وإذا أوجبنا عليها ستر الرأس فلابد من تغطية بعض الوجـه، وسـتر مـا لا يمكنهـا ستر الرأس إلا به، كما نقوله في المتوضئ أنه يجب غسل جزء من الرأس لاستكمال غسل الوجه.

الفرع الثاني: وإذا أرادت المرأة أن تستر وجهها عن النـاس في حـال إحرامهـا فإنهـا تعقـد الثوب على رأسها وتسدله على وجهها وتجافيه عن وجهها بحائل يحول بين الوجه والثـوب مخافـة أن يغطيه الثوب؛ لما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: خرجنا مع رسول الله ونحن محرمات، وكان إذا مر بنا الركبان وحاذونا سدلت إحدانا جلبابها من فوق رأسها على وجهها، فإذا جاوزونا رفعته عن وجهها.

فإن وقع الثوب على وجهها نظرت، فإن وقع من غير اختيار فرفعته في الحال فلا فدية عليهـا، وإن أقرته مع القدرة على رفعه ومع العلم بالتحريم وجبت عليها الفدية.

الفرع الثالث: ولا يجوز للمرأة أن تختضب بالحناء قبل الإحرام ولا يجوز اسـتعمال الطيـب قبل الإحرام، كما قلناه في حق الرجل المحرم، وهو رأي أئمة العترة.

وحكي عن الشافعي وأبي حنيفة: جواز ذلـك، ولا فـرق في تحـريم ذلـك ومنعـه بـين الـشابة والعجوز، وقد قررنا دليله فأغنى عن تكريره.

ويستحب لمن فرغ من التلبية أن يصلي على الرسول ﷺ رجلاً كان أو امرأة؛ لقوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾[الشرح: ٤]. ومعنى الآية: أني لا أُذكر إلا وتُذكر معي، ثم يسأل الله رضوانه والجنة ويستعيذ به من غضبه ومن النار؛ لما روى خزيمة بن ثابت أن الرسول ﷺ كان يفعل ذلك بعد التلبية.

الفرع الرابع: فإن كان المحرم خنثى مشكلاً لبسة، فإن غطى رأسه لم تجب عليه الفدية لجواز أن يكون امرأة، وإن غطى وجهه لم تجب عليه الفدية لجواز أن يكون رجلاً، والفدية إنما تجب بأمر محقق، ومع الإحتمال لا تحقق هناك. وإن غطاهما جميعاً وجبت عليه الفدية؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون رجلاً أو امرأة، إذ لا خلق ثالث يخالف هذين الجنسين. فإن قال: أنا أكشف وجهي ورأسي إذ لا يتحقق حالي. قلنا: هذا محال؛ لأن في هذا إخلالاً بالواجب الذي وردت به الشريعة، وخروجاً عن حدها، ويحتمل أن يؤمر بكشف الوجه؛ لأنه إن كان رجلاً فكشف الوجه لا يؤثر خللاً في إحرامه، وإن كان امرأة فإحرامها في وجهها، فهو الواجب في حقها.

نعم... ويحتمل أن يقال: إذا لبس القميص والسراويل والخف، لم يلزمه شيء من الفدية لاحتمال أن يكون امرأة، ولكنه يستحب له ترك القميص والسراويل والخفين لجواز أن يكون رجلاً، ويمكنه أن يستر ذلك من بدنه بغير المخيط، فلا حاجة له إلى لبس المخيط.

الفرع الخامس: والأمة والمدبرة وأم الولد وإن كان حكمهن في العورة حكم الرجال لكن إحرامهن يكون في الوجه لا غير كسائر الحرائر من النساء؛ لقوله ﷺ: «إحرام المرأة في وجهها». ولم يفصل بين أن تكون حرة أو أمة؛ لأن الإجماع منعقد على صحة إحرام العبد بإذن سيده، وإن كان من غير إذن سيده انعقد، على رأي أئمة العترة والفقهاء خلافاً لداود من أهل الظاهر، ولكنه لا يجزيه عن حجة الإسلام، وعليه الحج إذا عتق كما مر تقريره.

وقد نجز غرضنا من بيان السنن في الإحرام، والحمد لله.

الفصل الثالث
في بيان ما يجوز للمحرم وما يكره

اعلم أن كل ما يحرم على المُحرم فعله فنحن نذكره بعد هذا، والذي نذكر هاهنا هو ما يجوز له فعله من غير كراهة، وما يكره له فعله وإن كان جائزاً، فهذان قسمان نذكر ما يتوجه فيهما.

القسم الأول: ما يجوز للمحرم فعله من غير كراهة.

وفيه مسائل خمس وعشرون:

المسألة الأولى: قال القاسم: ويجوز للمحرم أن يغسل جسده ورأسه بالماء؛ لما روى عبد الله بن حنين[1] أنه قال: اختلف ابن عباس والمسور بن مخرمة[2] في اغتسال المُحرم، فقال ابن عباس: يجوز له ذلك، وقال المسور: ليس له ذلك، قال عبد الله بن حنين: فبعثني ابن عباس إلى أبي أيوب الأنصاري لأسأله عن اغتسال المحرم، قال: فأتيته وهو يغتسل فسلمت عليه فرد وقال: من أنت؟ فقلت: عبد الله، بعثني ابن عباس لأسألك عن اغتسال رسول الله ﷺ وهو محرم؟ قال: فوضع يده على ثوب كان مستتراً به فطأطأه حتى بدا رأسه وقال لمن كان يصب الماء عليه: أصبب، فصب

(١) جاء في بعض المصادر أنه عبد الله بن جبير، وهو سهو وقع فيه غير واحد، ومنهم ابن بهران في (الجواهر) ٢/ ٣٠٤ (تخريج أحاديث البحر). وأورده الإمام القاسم في (الاعتصام) كذلك، وجاء في الهامش: أن اسمه في كتب الحديث عبد الله بن حنين. ثم أورده باسم عبد الله بن حنين في حديث اختلاف ابن عباس والمسور بالأبواء في غسل المحرم رأسه. وهو عبد الله بن حنين الهاشمي، مولى العباس، ويقال: مولى علي، روى عن علي وابن عباس وأبي أيوب وابن عمر والمسور بن مخرمة، وعنه: ابنه إبراهيم ومحمد بن المنكدر ومحمد بن إبراهيم التيمي ونافع مولى ابن عمر وغيرهم. ذكره ابن حبان في (الثقات). وقال أسامة بن زيد الليثي: دخلت عليه ليالي تولى يزيد بن عبد الملك وكان موته قريباً من ذلك. قلت: وكذا قال ابن حبان. وقال العجلي: مدني تابعي ثقة. إهـ (تهذيب التهذيب) ٥/ ١٦٩.

(٢) المسور بن مخرمة بن نوفل بن أهيب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب الزهري، أبو عبد الرحمن؛ أمه: الشفاء بنت عوف أخت عبد الرحمن بن عوف. روى عن النبي ﷺ وعن أبيه وخاله عبد الرحمن بن عوف وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن عباس وجماعة. وعنه: ابنته أم بكر ومروان بن الحكم وعوف بن الطفيل وأبو أمامة بن سهل وسعيد بن المسيب وعبد الرحمن بن حنين وعلي بن الحسين وعروة بن الزبير وغيرهم. ولد بمكة بعد الهجرة بسنتين فقدم به المدينة في عقب ذي الحجة سنة ثمان، ومات سنة أربع وستين، أصابه المنجنيق وهو يصلي في الحجر فمكث خمسة أيام، وهو ابن ثلاث وستين ويقال: إنه عمر طويلاً. انتهى بتصرف من (تهذيب التهذيب) ١٠/ ١٣٧.

عليه ثم وضع يده على رأسه ثم أقبل بها وأدبر، وقال: هكذا رأيت رسول الله ﷺ يصنع وهو محرم. فرجع المسور إلى ما قاله ابن عباس.

ولله در العلماء من أفاضل الصحابة رضي الله عنهم، ما أشد حرصهم على بيان الشرع وحسن تواضعهم لقبول الحق، حيث لم يتمالك المسور في الإنقياد لما قال ابن عباس، وحيث لم يتكبر ابن عباس في سؤال أبي أيوب مع كياسته وتبحره في علوم الشريعة، وإحاطته الأحاديث.

المسألة الثانية: وهل يجوز للمحرم أن يعصب جبينه لتسكين صداع رأسه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: جواز ذلك.

قال القاسم: ويجوز للمحرم المصدع أن يعصب جبينه بخرقة، وهو مبني على أن إحرام الرجل في رأسه، وهو محكي عن الشافعي، وهو رأي أئمة العترة، وهو مروي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه وعثمان وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الرحمن بن عوف وابن الزبير.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «إحرام الرجل في رأسه، وإحرام المرأة في وجهها»[1].

المذهب الثاني: المنع من ذلك، وهذا هو رأي أبي حنيفة، وهو مبني على أن إحرام الرجل في وجهه وفي رأسه، وهو مروي عن مالك.

والحجة على هذا: هو أن الوجه والرأس عضو واحد، فإذا تعلق بهما حكم شرعي وجب أن يكون عاماً في حقهما كالغسل من الجنابة.

والمختار: أن إحرام الرجل في رأسه، كما هو رأي أئمة العترة وغيرهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنه شخص محرم فلا يتعلق الإحرام منه إلا بعضو واحد كالمرأة، ولأنه رأي

---

(١) جاء في (الاعتصام) عن علي عليه السلام. وفي (فتح الغفار) ١/ ٥٤٥: عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «لا تنتقب المرأة المحرمة ولا تلبس القفازين» رواه أحمد والبخاري والنسائي والترمذي وصححه.

أكثر الصحابة فيجب العمل عليه لجريه مجرى الإجماع، فإذا تقرر هذا بأن حكم الإحرام متعلق بالرأس وأن الجبين من الوجه، جاز للمحرم عصبه لأنه لا يؤدي إلى تغطية شيء من الرأس.

قال السيد أبو طالب: وإذا عصبه فإنه ينزل العصابة من رأسه إلى قفاه لئلا يغطي شيئاً من رأسه، وقد نبه القاسم على ما قلناه بقوله: ويكره له عصب الجمجمة لما يؤدي إليه من تغطية شعر رأسه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الرأس والوجه عضو واحد، فلهذا كان الإحرام متعلقاً بهما.

قلنا: إنما وجب تعميم الغسل فيهما في غسل الجنابة لما كان الغسل متعلقاً بجميع الجسد، فلهذا وجب تعميمهما، بخلاف الإحرام فإنه متعلق بالرأس في حق الرجل وبالوجه في حق المرأة، ولأن حق[1] الرأس مخالف لحكم الوجه، ولهذا يجب غسل الوجه للوضوء ويجب مسح الرأس فيه، فافترقا.

المسألة الثالثة: والمنطقة والهميان-بكسر الهاء- هما موضع الدراهم.

ويجوز للمحرم حفظهما في وسطه لحفظ نفقته وماله، وهو رأي أئمة العترة، وهو محكي عن عائشة والصادق وطاؤوس وسالم بن عبد الله وسعيد بن جبير، وهو رأي أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه.

وحكي عن مالك: المنع من ذلك، حكاه أصحاب الشافعي عنه، والذي حكاه أصحابه: جواز ذلك، فصار إجماعاً.

والحجة على هذا: ما روي أن عائشة سئلت عن شد المنطقة والهميان للمحرم؟ فقالت: يجوز له ذلك.

و يجوز له أن يتقلد السيف ويتنكب المصحف-أي يجعل علاقته على منكبه- لأن الصحابة

(١) هكذا ولعل الصواب: ولأن حكم.. والله أعلم.

دخلوا المسجد متقلدين السيوف وهم محرمون؛ ولأنه ليس بأكثر من عقد الإزار على وسطه، فلهذا كان جائزاً.

المسألة الرابعة: ويجوز للمحرم أن يقرد الجمل أو الناقة، ويزيل ما علق بها من العفونات من الجرب والجلد اليابس، لما روى زيد بن علي عن آبائه عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه قال: رأيت الرسول ﷺ يقرد بعيراً فقال: «يا علي اقرد معي، فإن بكل قراد تنزعه حسنة». ولا خلاف بين أئمة العترة في هذا.

المسألة الخامسة: ويجوز للمحرم أن يستاك ولا يضره شيء في إحرامه، وهو رأي أئمة العترة والفقهاء.

قال ابن عمر: لا بأس بالسواك للمحرم، وهو محكي عن الباقر محمد بن علي وعطاء وطاؤوس والقاسم وعبد الرحمن بن الأسود.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «من أطاق السواك مع الطهور فلا يدعه»[1]. ولم يفصل بين حالة وحالة، ولأن السواك لا يزيل شيئاً من الجسد وليس فيه إلا إمرار السواك على الحنك، فصار كإمرار اليد في غسل الرأس.

المسألة السادسة: ويجوز للمحرم دخول الحمام؛ لما روي عن ابن عباس أنه دخل حمام الجحفة وقال: لا حاجة لله بأوساخنا، أو قال: ما يعبأ الله بأوساخكم.

ويجوز له أن يدلك بدنه بيده لإزالة الدرن؛ لأنه إذا كان الدلك رفيقاً سهلاً فإنه لا يخشى منه قطع الجلد ولا قطع الشعر، ولأن شعر البدن لا ينقلع بما ذكرناه.

وحكي عن مالك: أنه إذا فعل ذلك فعليه الفدية، فلهذا لا يجوز له فعله.

والحجة على ذلك، وهو رأي أئمة العترة وأبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه: هو ما

---

(١) جاء في (الاعتصام): وفي (شرح التجريد).. عن زيد بن علي عن آبائه عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «من أطاق السواك مع الطهور فلا يدعه» قال: وهذا في (أصول الأحكام). إهـ. ١/ ٢٢٣.

قاله ابن عباس، وهو لا يقول ذلك إلا عن توقيف، إذ لا مدخل للإجتهاد فيه.

فأما دلك البدن فينظر فيه، فإن كان الغسل من أجل التبرد والتنظيف فإنه لا يحرك شعره بيده مخافة أن ينقطع من شعره شيء، وإن كان الغسل لأجل الجنابة والحيض والنفاس فإنه يمر يده على شعره إمراراً رقيقاً ويخلل شعره ببطون أنامله ولا يحركه بأظفار يديه لما رويناه من حديث أبي أيوب حين أَمَرَّ يده على رأسه مقبلاً ومدبراً ببطن كفه وقال: هكذا رأيت الرسول ﷺ يفعل.

فإن دلك شعره دلكاً شديداً وخرج على يديه شعر فالإحتياط الفدية، ولا تجب الفدية لأنه يحتمل أن يكون الشعر مقلوعاً من قبل دلكه فلا تجب الفدية حتى يتحقق أن قلع الشعر من شدة حركة يده.

المسألة السابعة: وهل يجوز للمحرم غسل رأسه بالحطمي والسدر أم لا؟ فيه قولان:

فالقول الأول: جواز ذلك، وهذا هو رأي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن ما هذا حاله ليس طيباً ولا يحصل به ترجيل الشعر فتكون فيه ريبة، فلهذا كان جائزاً.

القول الثاني: المنع من ذلك، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة.

وحجته على هذا: هو أن السدر يحصل به ترجيل الشعر وتحسينه، والحطمي فيه طيب، ولهذا يتخذ من جملة الرياحين في البيوت، فلهذا لم يجز في حق المحرم.

والمختار للمذهب: جواز ذلك في حق المحرم، كما هو رأي الشافعي.

وحجته ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن المراد من هذه الأشجار هو التنظيف فأشبه الأشنان والصابون.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: في الحطمي طيب، وفي السدر ترجيل للشعر وزينة، فلهذا منعناه في حق المحرم.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الأصل هو الإباحة، ولا يقدم على المنع إلا بدلالة، ولا دلالة على منع ما قلناه.

وأما ثانياً: فلا نسلم ما قالوه من الطيب وحسن الشعر، وإنما المقصود به التنظف كغيره من سائر الأشجار.

المسألة الثامنة: ويجوز للمحرم أن يغسل ثيابه بالصابون والأشنان، وهو رأي أئمة العترة، ومحكي عن ابن عباس وابن عمر وجابر وعطاء، وهو قول الفقهاء.

ووجه ذلك: هو أنه من باب الطهارة والتنظيف، والمُحرم ليس ممنوعاً من ذلك.

قال القاسم: فإذا اتفق أنه أتلف شيئاً من الدواب وجب عليه التصدق بقدر ذلك، كما سنوضح الكلام في تقريره، فإن كان التالف من الحيوان الذي لا يتولد من الإنسان كالبراغيث والبق فلا صدقة عليه؛ لأنها من المؤذيات كالغراب والحدأة، وإن كان الحيوان مما يتولد من عرق الإنسان كالقمل وجبت عليه الصدقة على قدر ذلك؛ لأن القمل متولد من عرق الإنسان فلهذا وجبت عليه كما لو قطع بعض جسده وشعره.

ويجوز له أن يحك جسده حكاً رقيقاً بحيث لا يقطع جلداً ولا شعراً، وإن دمى فلا فدية فيه؛ لأنه ليس فيه إلا خروج الدم من غير قطع جلد ولا شعر، كما لو حجم أو فصد.

المسألة التاسعة: وهل يجوز للمحرم الإستظلال بظلال الغماريات والمحامل والمظال وظلال المنازل والأشجار وغير ذلك مما له ظل أم لا؟ فيه تردد.

فالذي عليه أئمة العترة والفقهاء: جواز ذلك ولا يلزمه شيء.

وحكي عن الإمامية: المنع من ذلك؛ لأن المأخوذ على الحاج هو التكشف والشعث والغبرة.

والحجة على ما قلناه: ما روي عن أم الحصين قالت: خرجنا مع رسول الله للحج في حجة الوداع فرأيت أسامة بن زيد وبلالاً أحدهما آخذ بخطام ناقة رسول الله ﷺ، والآخر رافع ثوبه يستره من الحر حتى رمى جمرة العقبة؛ ولأنه استظلال لم يتضمن تغطية الرأس فلهذا جاز له ذلك.

قال القاسم: والأفضل هو التكشف؛ لأن الحاج المأخوذ عليه الشعث والغبرة، ولما روي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه قال: «إن الله يباهي الملائكة بالحجيج في يوم عرفة فيقول: هؤلاء عبادي أتوني شعثاً غبراً».

المسألة العاشرة: ويجوز للمحرم أن يذبح الإبل والبقر والغنم، وهذا مما لا خلاف فيه بين أئمة العترة والفقهاء، وذلك لأن المحُرَّم على المُحرم إنما هو الصيد، وهذه الأنعام ليست مصيدة فلهذا جاز له ذبحها، وهكذا حال الطيور الإنسية، ما يأهل منها جاز للمُحرم ذبحه لمساواته للبقر والغنم في الإباحة؛ لأنه لم يعرض ما يوجب تحريمه، وإن توحش شيء من الطيور الأنسية، جاز للمحرم ذبحه؛ لأن الأصل إباحته بالتأنس، فأما ما كان منها متوحشاً في الأصل كالظبي والوعل وحمر الوحش والنعامة وما أشبهها، فلا يجوز للمحرم التعرض لها، وإن استأنست.

ووجهه: هو أن حرمة الإحرام إنما تعلقت بتوحش الأصل، فما كان منها متوحش الأصل فاستئناسه لا يزيل حرمته، وما كان منها مستأنساً في الأصل فتوحشه لا يوجب له حرمة، فالاعتبار بحكم الأصل ولا اعتبار بالطارئ.

المسألة الحادية عشرة: ويجوز للمحرم والمحرمة لبس الخاتم.

قال القاسم عليه السلام: والخاتم ليس من الحلي، ولهذا فإنه يجوز لبسه للرجال، ولو كان من الحلي لم يجز لبسه للرجال، وإذا لم يكن معدوداً في الحلي جاز للمحرم والمحرمة لبسه، وهو محكي عن ابن عباس وسالم بن عبد الله وعطاء ومجاهد، فإنهم قالوا: لا بأس بالخاتم في حق من أحرم من رجل أو امرأة.

ويجوز للمحرم إذا لم يجد النعل ووجد الخف أن يقطعه إلى أسفل من الكعب؛ لأن إحرامه في وجهه وكعبه، ولقوله صلى الله عليه وآله: «المحرم لا يلبس الخفين، ويلبس النعلين، فمن لم يجد النعلين فليقطع الخفين حتى يكونا أسفل من الكعبين»،[1] ولأنه إذا قطعه من أسفل زالت تغطية الكعب

---

(١) تقدم قريباً.

فيصير كالنعل.

المسألة الثانية عشرة: وهل يجوز للمحرم أن يحتجم أو يفتصد؟

فالذي عليه أئمة العترة: جواز ذلك ولا فدية عليه، وهذا هو رأي الفريقين الحنفية والشافعية، وغيرهم من الفقهاء.

وحكي عن مالك: المنع من ذلك؛ لأنه يقطع الشعر.

والحجة على هذا الجواز: ما روى ابن عباس وجابر أن الرسول ﷺ احتجم وهو محرمٌ، وإذا تقرر جوازه في حقه تقرر جوازه في حقنا؛ لأن الواجب علينا التأسي بأفعاله وتروكه، إلا أن تدل دلالة على الخصوصية في حقه.

وروى زيد بن علي عن آبائه عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه قال: يحتجم المحرم إن شاء. وهذا لا يقوله إلا عن توقيف من جهة الرسول ﷺ، وإذا ثبت الإحتجام بالأدلة التي ذكرناها ثبت الإفتصاد قياساً عليها؛ لأنها شرطة واحدة والحجامة شرطات كثيرة.

فإن استاك المحرم فدمي فمه من أثر السواك فلا شيء عليه؛ لأنه أقل من الحجامة ولا يتعلق به شيء من إزالة الشعر وقطع الجلد، فلهذا كان جائزاً.

المسألة الثالثة عشرة: وإن قطع شيئاً من الشعر عند الحجامة والفصد أو أبان شيئاً من الجلد نظرت في حاله، فإن لم يكن له أثر يظهر فلا فدية فيه، وفيه الصدقة على قدر ذلك من تمرة أو تمرتين أو رغيف أو غير ذلك مما يكون صدقة، وإن بان أثره ففيه الفدية.

وحكي عن الشافعي أنه قال: إذا حلق ثلاث شعرات فما زاد ففيه الفدية.

وعن أبي حنيفة أنه قال: إذا حلق ربع الرأس ففيه الفدية.

وعن أبي يوسف: لا دم فيه حتى يحلق أكثر الرأس وعليه الإطعام.

وإنما بنوا هذا على أصلهم في مسح الرأس في الوضوء، فالشافعي اكتفى بأقل المسح وهو ثلاث شعرات أو شعرة واحدة، وأبو حنيفة قدر المسح الواجب بربع الرأس، وأبو يوسف قدره

بأكثر الرأس. وهذا لا وجه له، فإنَّ رَدَّه إلى الحجامة وتعليقه بها أقرب من رَدِّه إلى مسح الرأس، فإن الطهارة والحج عبادتان مختلفتان وبينهما بعد متفاوت فلا معنى لرد أحدهما إلى الآخر، والأقيسة إنما تكون مقبولة عند القياسين إذا تقاربت وسهل مأخذها، ولهذا كان التعويل على المعاني المخيلة أحق من التعويل على الأشباه، والتعويل على الأشباه أحق من التعويل على الأوصاف الطردية التي لا يتعلق بها شيء من الأحكام الشرعية.

المسألة الرابعة عشرة: ويجوز حج الرجل الأغلف الذي لم يختتن، سواء كان تركه للختان لعذر أو لغير عذر؛ لأن أكبر ما في ذلك أنه ترك ما وجب عليه من قطع جلدة من بدنه، ومثل ذلك لا يمنع من صحة حجه كما لو كان عليه قطع في سرقة أو قصاص لم يكن مانعاً من حجه، فهكذا هاهنا.

ويجوز للمحرم قلع ضرسه إذا آذته.

قال الهادي في (المنتخب): وإن ضربت على المحرم ضرسه جاز له قلعها؛ لما روى زيد بن علي عن آبائه عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه قال: لا ينزع المحرم ضرسه ولا ظفره إلا أن يؤذيه. والمعنى بالجواز: سقوط الإثم، وهذا إنما يكون عند الألم، فإن نزعها من غير ألم كان آثماً؛ لقوله عليه السلام: إلاَّ أن يؤذيه.

فإذا قلعها للأذى أو لغير الأذى فهل يلزمه دم أم لا؟

فالذي عليه أئمة العترة: أنها تجب عليه الفدية لأجل نزع الضرس، وهو محكي عن الشعبي.

وحكي عن أبي حنيفة: أنه لا شيء عليه من الفدية في قلعها؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[البقرة: ١٩٦]. وليس قلع الضرس داخلاً في الآية لا بصريحها ولا بمفهومها.

والحجة على وجوب الفدية: هو أنه إزالة شيء من الجسد، فأشبه إزالة الشعر.

قوله: ليس في الآية ما يدل على الفدية في قلع الضرس.

قلنا: إنه مقيس على حلق الشعر بجامع أنه إزالة شيء من الجسم.

المسألة الخامسة عشرة: قال الإمامان القاسم والهادي عليهما السلام: ويجوز للمحرم أن يحش لناقته وأن يختلي لها بقلاً، وأن يقطع لنفسه سواكاً من أراك. وجملة الأمر أن المحرم يجوز له قطع الأشجار والحشائش في غير الحرم، ولا يستثنى شيء من ذلك، وما هذا حاله فلا خلاف فيه، والتحريم والمنع إنما وردا في أشجار الحرم، فإنه لا يجوز للمحرم ولا للحلال قطع شيء منها، كما سنقرره فيما يحرم على المحرم فعله بمعونة الله.

ويجوز للمحرم أن يعصر الدماميل إذا آذاه وعثها؛ لأنه ليس في ذلك إلا خروج الدم ولا يلزم لخروجه فدية كما لو احتجم أو فصد، فإن أزال شيئاً من الشعر أو قطع شيئاً من جلده مما يبين أثره فعليه الفدية، وهكذا حال الشوك إذا نزعه من رجله لا فدية فيه بخروج الدم كالحجامة، وإن قطع جلدة عند نزع الشوك فعليه الفدية.

ويجوز للمحرم إذا صال عليه الصيد أن يقتله ولا إثم عليه لأنه ألجأه إلى نفسه، وهل يلزمه الجزاء أم لا؟

فالظاهر من مذهب أئمة العترة: وجوب الجزاء عليه، وهو محكي عن أبي حنيفة؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[المائدة: ٩٥]، ولم يفصل بين أن يكون صائلاً أو غير صائل.

وحكي عن الشافعي: أنه لا جزاء عليه، كما لو قتل آدمياً دفعاً عن نفسه فإنه لا شيء عليه.

المسألة السادسة عشرة: ويجوز للمحرم إذا نبت الشعر في عينيه وسقط شعر حاجبيه على عينيه أن يقطعه ولا إثم عليه؛ لأنه يتأذى ببقائه؛ لقوله تعالى: ﴿أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ﴾[البقرة: ١٩٦]، فإذا قطعه فعليه الفدية كما لو حلق رأسه. وإن انقلع ظفره جاز له قطعه وعليه الفدية، وإن كسر بعض ظفره فأزاله فلا إثم عليه وعليه صدقة.

ويجوز للمحرم أن يلبي بغير العربية إذا لم يكن يحسنها، وهو قول الشافعي، وعن أبي حنيفة يلبي بما يحب من اللغات.

وحجتنا: قوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم»، ولم يلب إلا بالعربية، فلهذا كانت واجبة على من يحسنها، فأما إذا كانت متعذرة عليه جاز له أن يلبي بغيرها؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج:٧٨]، ولا حرج أعظم من تكليفه ما لا يمكنه، ولأن المقصود من تعظيم الله تعالى والاستقامة على طاعته حاصل بغير العربية، فلهذا كان جائزاً.

المسألة السابعة عشرة: ويجوز للمحرم أن يصطاد من صيد البحر ويأكله، ولا جزاء عليه؛ لقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾[المائدة: ٩٦].

ووجه الدلالة من الآية: هو أن ظاهرها دال على تحليل صيد البحر على الإطلاق، ولم يفصل بين حالة وحالة في الإحلال والإحرام، وحرم صيد البر في حال الإحرام، ولا خلاف فيما ذكرناه بين أئمة العترة وفقهاء الأمة.

ويجوز للمحرم الغوص في الماء والسباحة فيه؛ لأنه لا يطرق خللاً في إحرامه كما لو غسل بدنه بالماء.

وهل يجوز له غمس رأسه في الماء والغطاسة فيه أم لا؟ فيه قولان:

القول الأول: المنع من ذلك، وهذا هو الظاهر من مذهب العترة، وهو قول أبي حنيفة.

ووجهه: هو أن إحرام الرجل في رأسه فلا يجوز له تغطيته، وهو إذا غطس في الماء فقد غطاه فلهذا كان ممنوعاً منه، فإن فعله فعليه الفدية.

القول الثاني: الجواز، وهذا هو المحكي عن الشافعي.

ووجهه: ما روي عن عمر بن الخطاب أنه قال لابن عباس: تعال حتى أباقيك في الماء لننظر أينا أبقى نفساً، وهما محرمان، ومعنى أباقيك، أي: أينا أكثر بقاء لنفسه في الماء، كما يقال: أنافسك. أي: أينا أنفس من الآخر.

والمختار: هو المنع، كما ذهب إليه أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن التغطية حاصلة. وهكذا لو حمل مكتلاً على رأسه، فإن الفدية واجبة عليه لأجل التغطية، وإن حمله على ظهره، جاز له ذلك؛ لأن ظهره ليس موضعاً للإحرام، بخلاف الرأس.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن عمر وابن عباس ما يدل على الجواز في الإنغطاس في الماء، ومثل هذا إنما يفعلانه عن توقيف من جهة الرسول ﷺ.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنهما قالا ذلك ولم يفعلاه، وليس الحجة إلا في الفعل، وقد تهم بالفعل ولا تفعله لعارض شرعي.

وأما ثانياً: فلأن نهاية الأمر أن هذا مذهب لعمر وابن عباس، ومذاهب المجتهدين لا حجة فيها، إنما الحجة في قول صاحب الشريعة وفعله وتروكه.

المسألة الثامنة عشرة: ويجوز للمحرم مراجعة زوجته المطلقة إذا كان الطلاق رجعياً، عند أئمة العترة، وهو محكي عن أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه.

وحكي عن أحمد بن حنبل: المنع من ذلك؛ لأن الرجعة قول يبيح الوطأ فلم يجز، كما لو عقد النكاح.

والمختار: هو الجواز، كما ذهب إليه أئمة العترة.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿**وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ**﴾[البقرة: ٢٢٨]. ولم يفصل بين حلال ومحرم، ولأن الرجعة عقد لا يفتقر إلى الأشهاد فلم يكن الإحرام مانعاً، كالبيع، أو نقول: إنها استباحة بضع يختص الزوج فلم يكن الإحرام مانعاً منه، كالتكفير في الظهار.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الرجعة قول يبيح الوطأ فلم يجز، كما لو عقد النكاح.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن هذا معارض بالأقيسة التي ذكرناها، وقياسنا أرجح لمطابقته ظاهر الآية التي تلوناها.

وأما ثانياً: فلأن المعنى في الأصل: أنه ابتداء للنكاح، فكان ممنوعاً، بخلاف الرجعة فإنها استدامة، فافترقا.

المسألة التاسعة عشرة: قال محمد بن يحيى: ويجوز للمحرم أن يدهن بالزيت، لما روى ابن عباس رضي الله عنه أن الرسول ﷺ ادهن بدهن زيت غير مقتت. والمقتت بقاف وتائين بنقطتين من أعلاهما: هو المطيب، حكاه أبو عبيد.

وعنه أيضاً: أنه المطبوخ بالرياحين.

وعلى هذا يجوز الدهن بالسمن والزبد؛ لأنه لا يقصد بهذه الأدهان الطيب، إذ لا طيب فيها، ولا يقصد بها الزينة، فلهذا كانت جائزة في حق المحرم كما ذكرناه.

وحكي عن أبي حنيفة: أنه إذا دهن بدهن زيت ففيه الفدية.

ووجهه: أن فيه ترطيباً للجسم ونوع جمال، فلهذا وجبت فيه الفدية.

وحكي عن أبي يوسف ومحمد: أنه إن كان فيه طيب ففيه الفدية، وإن لم يكن فيه طيب فصدقة.

ووجهه: أن الفدية لمكان الطيب، والصدقة واجبة فيه لما فيه من نعومة الجسم، وإذا لم تجب فيه الفدية وجبت الصدقة.

وحكي عن الشافعي: أنه إذا دهن به وجهه ورأسه ففيه الفدية، وإن دهن به سائر جسده فلا شيء فيه.

ووجهه: أن الدهن في الوجه والرأس ينزل منزلة التغطية وفيهما الإحرام، فلهذا وجبت فيه

الفدية، بخلاف ما إذا دهن سائر جسده فلا شيء فيه، كما لا شيء في تغطيته بشيء من الثياب غير المخيطة.

وحكي عن الثوري: أنه إذا كان مطبوخاً ففيه الفدية وإلا فلا.

ووجهه: هو أنه بالطبخ تزول رائحته الكريهة، فينزل منزلة المطيب.

وحكي عن الحسن بن صالح: أنه لا فدية فيه، وهذا موافق لما ذكره محمد بن يحيى، وهو **المختار** لما رويناه من حديث ابن عباس.

المسألة العشرون: قال القاسم: ويجوز للمحرم أن يكتحل بما ليس فيه طيب؛ لأنه ليس له رائحة ولا هو من الزينة.

واعلم أن الكحل إذا كان أبيض كالتوتيا، جاز الإكتحال به للمحرم، سواء كان ذلك لحاجة أو لغير حاجة؛ لأن المقصود به التداوي وليس فيه تحسين للعين، بل يزيدها ترها[1] وقبحاً، وإن اشتكت عين المحرم جاز له الإكتحال بالصبر ولا تلزمه فدية في ذلك، لما روي أن رجلاً اشتكت عينه وهو محرم فسأل أبان بن عثمان بن عفان، وكان أميراً على الحاج، فقال له: أصهرها بالصبر، فإني سمعت عثمان بن عفان يروي ذلك عن رسول الله ﷺ. وروي أن ابن عمر اشتكت عينه وهو محرم فقطر فيها الصبر، فدل ذلك على جوازه في حق المحرم.

وإن كان الكحل بالسواد فإن كان لحاجة لم يأثم وعليه الفدية، وإن كان من غير حاجة أثم وكان عليه الفدية، سواءً كان في حق الرجل أو المرأة.

ووجهه: هو أن الكحل بالسواد، يزيد العين حسناً وجمالاً ويزيل غبرتها.

المسألة الحادية والعشرون: ويجوز للمحرم أن يشتري الطيب كما يشتري المخيط والخوادم.

ويجوز للمحرم أن يستلم الركن، وإن كان يشم منه رائحة الطيب، لأن المقصود هو الإستلام دون الطيب، ولأن لمسه قربة، فلا ينبغي ترك اللمس لأجل ما يشم من رائحة الطيب فيه.

(١) هكذا في الأصل كلمة غير واضحة ولعلها من التره أو الشره. والله أعلم.

ويجوز للمحرم أن يقعد عند الكعبة وهي تجمر بالعود والعنبر وترش بماء الورد؛ لأن المقصود إنما هو رؤيتها ومشاهدتها دون شم الطيب.

ويجوز لـه أن يجلس عند العطارين لقضاء حاجة، لأن المقصود هو قضاء الحاجة دون شم الطيب.

ويجوز للمحرم أن يتجر في أنواع الطيب، ويحمل قوارير المسك المنثور ونوافحه المختومة، وإن فاح منها الريح فلا يؤاخذ به ولا تلزمه الفدية؛ لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ﴾[البقرة: ١٩٨]. نزلت فيمن يحج ويقصد التجارة في أنواع الطيب وغيرها، فرفع الجناح عنهم ولم يفصل بين تجارة وتجارة.

المسألة الثانية والعشرون: ويجوز للمحرم أن يتداوى بدواء لا طيب فيه، فيضمد عينيه بورق العوسج، ويأكل الهندبا والمرار لأجل تسكين الحرارة، ويشرب بذر العطويا ولسان الثور، فكل هذه الأمور أشجار لا طيب فيها.

ويجوز للمحرم أن يلبس ثوباً مصبوغاً بالحمرة كالنقم[1]، ومصبوغاً بالزرقة كالنيل، وما صبغ بالفوة، فإن هذه الصباغات ليس فيها طيب ولا يقصد بها الزينة، فلهذا كانت جائزة في حق المحرم كسائر الأثواب، ولا يكره لبسها للرجال والنساء ولا تكره الصلاة فيها كما مر بيانه في كتاب الصلاة.

وأما الثوب المصبوغ بالعصفر، فالظاهر من إطلاق الهادي في (الأحكام): منع المحرم من لبسه؛ لأنه قال: ولا يلبس ثوباً مشبعاً صبغاً فإن لبسه فالظاهر من كلامه: وجوب الفدية عليه؛ لأنه أدرجه من جملة ما صبغ بالورس والزعفران، والسابق من كلامه إلى الفهم ما قلنا، ويؤيد ما ذكره الهادي: ما روي عن الرسول ﷺ أنه رأى رجلاً عليه ثوب مصبوغ بالعصفر فقال له: «لو وضعت هذا في تنور أهلك لكان خيراً لك»، فمضى الرجل فوضعه في تنور أهله، ثم جاء فقال له الرسول ﷺ: «ما صنعت بثوبك؟» فقال: يا رسول الله حيث أمرتني فوضعته في التنور، فقال:

(١) في هامش الأصل: النقم صبغ أحمر معروف.

«هلا شققته على بعض نسائك». فإذا كان مكروهاً لبسه لأجل الزينة في حق من ليس محرماً فهو مع الإحرام أشد كراهة، وتلزم فيه الفدية لأجل ما فيه من الزينة، والمحرم أشعث أغبر كما قاله الرسول ﷺ.

المسألة الثالثة والعشرون: قال السيد أبو طالب: إن المحرم إذا لبس المعصفر لا تلزمه الفدية؛ لأن العصفر لا يجري مجرى الطيب، ولا فيه رائحة الورس والزعفران.

وحُكي عن أبي حنيفة: أن المعصفر إذا لبسه المحرم، فإن نفض عليه الحمرة وجبت فيه الفدية، وإن لم تنفض فلا فدية عليه، وقال: إنه من الطيب لكنه إذا نفض كان مشبهاً للورس في نفضه للصفرة على الثياب والأجسام.

وحكي عن الشافعي: جواز لبس المعصفر للمحرم لأنه ليس طيباً.

والمختار: كراهة لبسه للمحرم وغيره، وكراهة الصلاة فيه لما يظهر فيه من الزينة بالحمرة القانية، والمحرم مأمور بالشعث والغبرة، ولبسه مناقض لهما، فإن لبسه المحرم فلا فدية عليه كما أشار إليه السيد أبو طالب، ومحكي عن الشافعي، لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال في حق النساء: «وليلبسن ما أحببن من معصفرٍ»[1]. ونهاهن عن الورس والزعفران، ولو كان المعصفر طيباً لما رخص لهن في لبسه.

وروي أن عائشة أحرمت في ثوب معصفر.

وروي أن أسماء بنت أبي بكر كانت تلبس المعصفر وهي محرمة، وفي هذا دلالة على جواز لبسه ولا فدية فيه، ولا يمنع من حصول الكراهة في لبسه لما يظهر فيه من الزينة.

المسألة الرابعة والعشرون: قال الهادي في (الأحكام): ويجوز للمحرم شم الفاكهة، وهذا نحو السفرجل والتفاح والليم والأجاص والخوخ والأترج وغير ذلك من أنواع الفواكه، فما هذا حاله يأكله المحرم ويشمه ولا فدية فيه. وهو محكي عن أبي حنيفة والشافعي؛ لأنه ليس المقصود منه

(١) (المستدرك) ١/ ٦٦١، و(التمهيد)١٥/ ١٠٦، و(المحلى) لابن حزم ٤/ ٧١، و(المغني) لابن قدامة٣/ ١٤٩.

الطيب وإنما هو مقصود للأكل، وهكذ حال زهر البنفسج لأنه يجفف ويكون دواء فلا فدية فيه على المحرم إذا شمه.

قال الناصر: ويجوز للمحرم أن يحلق شعر الحلال، لأن إحرام الحالق لا يوجب لشعر غيره حرمة وإنما يوجب الحرمة لشعر نفسه، فلهذا لم تلزمه الفدية.

ويجوز للمحرم أيضاً أن يُلبس الحلال قميصاً وقباء، لأن إحرامه لا يوجب تحريم اللبس على غيره، وإنما يوجب تحريم اللبس لنفسه.

وهل يجوز للمحرم تغطية وجهه وتخميره أم لا؟

فالذي عليه أئمة العترة: جواز ذلك.

ووجهه: أن إحرامه إنما هو في رأسه دون وجهه، فلهذا لا تعلق له بالإحرام كالبطن والظهر، ولما روى زيد بن علي عن آبائه عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه قال: إحرام الرجل في رأسه، وإحرام المرأة في وجهها.

وحكي عن أبي حنيفة: أن إحرام الرجل في رأسه وفي وجهه، محتجاً بما روي عن الرسول ﷺ في الأعرابي الذي وقصت به ناقته فكسرت عنقه وهو محرم، فقال لهم الرسول ﷺ: «لا تخمروا رأسه ووجهه فإنه يبعث يوم القيامة ملبياً» فعلق الإحرام بالوجه والرأس ومنع من تغطيتهما، وفيه دلالة على ما قلناه من تعلق الإحرام بهما.

والمختار: هو تعليق الإحرام بالرأس في حق الرجل لا غير، كما هو رأي أئمة العترة والشافعي.

ووجهه: هو أن الإجماع منعقد على تعلق الإحرام بالرأس ولم تدل دلالة على تعلق الإحرام بالوجه، فلهذا قضينا بصحته.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: خبر الأعرابي دال على تعلق الإحرام بالوجه، فلهذا أمرهم بكشفه كالرأس.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الرواية في الحديث إنما هو بذكر تغطية الرأس دون الوجه، ورواية الوجه قليلة شاذة لا يعمل عليها.

وأما ثانياً: فلأنه لا يصح الإحتجاج بظاهر الخبر على ما قاله أبو حنيفة؛ لأن عنده أن الإحرام يبطل بالموت، فلا وجه لإيراد الخبر حجة على الإحرام.

المسألة الخامسة والعشرون: قال الإمامان الهادي والناصر: ويجوز للمحرم قتل الغراب والحدأة والفارة والعقرب والكلب العقور، ولا جزاء عليه في قتلهن؛ لما روى سالم عن أبيه عن الرسول ﷺ أنه سئل عما يجوز للمحرم قتله من الدواب، فقال ﷺ: «خمس لا جناح على من قتلهن في حل ولا حرم: الغراب والحدأة والفأرة والعقرب والكلب العقور»[1]. وهذا هو رأي الشافعي وأصحابه وأبي حنيفة وأصحابه، ولا خلاف في جواز قتل هذه الخمسة.

وهل يجوز قتل ما عدا هذه الخمسة لأنه في معناها في الضرر من غير اعتبار للعدوان أو لابد من اشتراط التعدي فيها؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يجوز قتل ما عدا هذه الخمسة إلا بشرط التعدي، فإن قتله من غير تعد لزمه الجزاء، وهذا هو الذي حصله السيدان الأخوان لمذهب القاسم والهادي، وهو محكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾[المائدة: ٩٥].

ووجه الدلالة من الآية: هو أن الصيد إنما يطلق على كل متوحش، سواءً كان مأكولاً أو غير مأكول، كالأسد والنمر والفهد والذئب من السباع، ومن سباع الطير كالصقر والباز والشاهين، فكل هذه لا يجوز قتلها إلا إذا تعدت بالضرر جاز قتلها، ولا جزاء فيها.

المذهب الثاني: جواز قتل هذه وإن لم تعتد؛ لأن من طبعها العدوان.

---

(١) جاء في (فتح الغفار) ١/ ٥٥٨ عن ابن عمر. وقال: رواه الجماعة إلا الترمذي. وفي لفظ لأحمد ومسلم والنسائي: «خمس لا جناح على من قتلهن في الحرم والإحرام: الفأرة والعقرب والغراب والحُدَيَّا والكلب العقور». ولابن مسعود بمعناه. رواه مسلم.

والحجة على هذا: هو أن الخمسة إنما أبيح قتلها لمن كان حلالاً أو حرماً لما فيها من الضرر، وهذه مثلها في العدوان والضرر، فلهذا جاز قتلها.

والمختار: تفصيل نشير إليه، وهو أن الشرع إنما أباح قتل هذه الخمسة ولا وجه للإباحة إلا التعدي والضرر، وقد ورد التعبد بالقياس، فيلحق بها ما كان في معناها من غير حاجة إلى العداون لأن الشرع لم يشترطه في الخمسة، فهكذا فيما عداها مما كان مشاركاً لها في الضرر والتعدي، وإذا كان الأمر كما قلناه وجب الإلحاق بها ما كان في معناها، وإنما ذكر هذه الخمسة تنبيهاً على غيرها بجامع الضرر والعداوة، فنبه في الغراب والحدأة على ما كان يجانسهما من سباع الطير، مما طبعه الرداءة والخطف، كالعقاب والشاهين والصقر؛ لأن العدوان في هذه أكثر من الغراب والحدأة، ونبه بالكلب على الأسد والفهد والنمر والذئب لما فيها من الضراوة والعداوة، ونبه بالفارة على الأوزاغ والقراد والحَلَم لاشتمالها على الضرر، ونبه بالعقرب على الحيات والزنابير لأنها في معناها. فحصل من مجموع ما ذكرناه: أن هذه الأمور التي ذكرناها ملحقة بالأجناس الخمسة التي ذكرها الرسول ﷺ، وأنها في معناها لأمرين:

أما أولاً: فلأجل جامع الضرر فيها.

وأما ثانياً: فلأنه قد ذكر كل جنس من تلك الأجناس المذكورة، ونبه به على ما يماثلها في الضرر من غير تلك الأجناس المذكورة، وأن إلحاقها بها قوي من جهة النظر من غير اعتبار التعدي في جواز مثلها، كما ألحقنا الأمة بالعبد في قوله ﷺ: «من أعتق شركا له في عبد قوم عليه الباقي». وكما ألحقنا بالسمن غيره من سائر المائعات؛ لقوله ﷺ: «إذا وقع الحيوان في السمن أريق المائع وقور ما حول الجامد». إلى غير ذلك مما يكون الإلحاق فيه قوياً لسبق المعنى فيه، وأنه في معنى الأصل عند القائلين بالقياس.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾[المائدة: ٩٥] وهذه السباع من جملة ما يصاد، فإذا قتلت من غير عدوان وجب فيها الجزاء.

قلنا: السابق إلى الفهم في إباحة قتل هذه الأجناس الخمسة إنما هو لأجل الضرر، وهذه مشاركة لها في هذا المعنى؛ فلأجل ذلك حملناها عليها، والصيد فلا ضرر فيه، فلهذا لم تكن لاحقة بالصيد؛ لأن الصيد إنما يعنى ويطلب للأكل، وهذه مانعة لنفسها في الضرر والعدوان، فلا تكون صيداً ولا داخلة في اسم ما يصاد بحال.

ووجه آخر: وهو أن المراد بالآية ما يؤكل؛ لأنه تعالى قال: ﴿**أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا**﴾[المائدة: ٩٦]. فكان ما أبيح أكله هو الصيد المأكول، فوجب أن يكون الصيد الذي لا يأكله المحرم هو الذي يجوز أكله، فلا يلزم ما قالوه.

وبتمامه يتم الكلام فيما يجوز للمحرم فعله من غير كراهة، وهو القسم الأول. والله الموفق للصواب.

القسم الثاني: في بيان ما يكره للمحرم فعله.

وفيه مسائل ست:

المسألة الأولى: إعلم أن المكروه: ما جاز فعله لكن الأولى تركه، وهو نقيض المستحب؛ فإن المستحب: ما جاز تركه لكن الأولى فعله، فأكثر ما يطلق المكروه على ما كان تركه على جهة التنزيه، وإطلاقه على ما كان محظوراً على القلة والندور، فإذا عرفت هذا، فهل يكون نظر المحرم لوجهه مكروهاً في المرآة والسيف أم لا؟

فحكي عن ابن عباس: أنه غير مكروه، وفعله أبو هريرة، وهو رأي الشافعي في أحد قوليه.

وحكي عن مالك وعطاء وهو مروي عن الشافعي في (الإملاء): أنه مكروه.

ووجه الكراهة فيه: هو أنه إذا نظر إلى نفسه في المرآة دعاه ذلك إلى التنزه والتنظف، والحاج مأمور بالشعث والغبرة، فلهذا كان مكروهاً.

والمختار: أن مثل ذلك لا يعد في الكراهة، وهو الذي يأتي على رأي أئمة العترة.

ووجه ذلك هو: أن ما هذا حاله ليس فيه نوع استنفاع ولا إزالة للشعث، فلا وجه لعده في الكراهة بحال، كما حكي عن ابن عباس وأبي هريرة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: النظر في هيئته يدعو إلى التنظف والمحرم مأمور بخلاف ذلك.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلا نسلم ما ذكروه من الدعاء إلى التنظف.

وأما ثانياً: فلأن علمه بالإحرام يصرفه عن التهيء للنظافة وإزالة الشعث عن نفسه، فإذاً لا وجه للكراهة.

المسألة الثانية: يكره للمحرم أن يستصحب كلباً أو بازياً في طريقه؛ لأنه ينفر الصيد وربما قتل الصيد، وقد قال ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك». والمأخوذ على المحرم أن لا ينفر صيداً ولا يقتله، فمن أجل ذلك كره له استصحاب الكلب وجميع سباع الطير لما ذكرناه.

المسألة الثالثة: يكره للمحرم أن يكتحل بالكحل الأسود من غير حاجة تدعو إليه؛ لأن في ذلك تحسيناً للعين، والمحرم مأمور بالشعث والغبرة.

المسألة الرابعة: يكره للمحرم أن يقعد في موضع لشم الطيب لا غرض له سوى شمه، فإن كان قعوده لحاجة غير شم الطيب لم يكره ذلك في حقه.

المسألة الخامسة: ويكره للمحرم أن يدخل سوق العطارين لا لحاجة سوى شم الطيب، فإن كان دخوله لحاجة غير ذلك فإنه لا يكره؛ لأن ما هذا حاله لا يعد طيباً، إذ ليس مقصوداً.

المسألة السادسة: وإن كانت حرفته بيع البازات والصقور والشواهين إلى مكة فهل يكره له ذلك أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: الكراهة، لاحتمال أن ينفلت فيقتل الصيد أو يراه الصيد فينفر منه.

وثانيهما: بطلان الكراهة؛ لأن هذا ليس مقصوداً، فيصير هذا كما لو كانت حرفته حمل الطيب إلى مكة لأنه لم يقصد التطيب بما يحمله، والإجماع منعقد على أنه لا يكره لهم حمل الطيب والتجارة فيه.

وقد نجز غرضنا مما نريد من واجبات الإحرام ومستحباته ومكروهاته، ونشرع الآن في المحرمات.

الفصل الرابع
في بيان ما يحرم على المحرم فعله

اعلم أن كل من تلبس بالإحرام وفرض على نفسه الحج وعزم عليه، فالواجب عليه أن يصونه عن كل ما ينقصه من الآثام، وفعل الكبائر، ويجب عليه التجنب عن سائر أنواع المعاصي والفسق.

وقد أشار الله تعالى إلى ذلك بقوله: ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ﴾[البقرة: ١٩٧] . فالرفث: هو الجماع، وهو مفسد للحج، كما قال تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾[البقرة: ١٨٧]، ويطلق على الكلام القبيح الفاحش.

قال رؤبة[(١)]:

وربَّ أسرابِ حجيجٍ كُظَّمِ عن اللغا ورفث التكلمِ

والأسراب: جمع سرب وهم الجماعات، واللغا واللغو من الكلام: ما لا فائدة فيه، والكظم: جمع كاظم، وهو الذي لا ينطق بكلام قبيح، والفسوق: مصدر فسق يفسق فسوقاً وفسقاً، يقال: فسقت الرطبة: إذا خرجت عن قشرها، وفسق الرجل، إذا فجر وخرج عن أمر ربه بالمعصية، والفويسقة: الفارة، لخروجها على جهة العداون والضرر.

قال ابن الأعرابي: ولم نسمع في كلام الجاهلية ولا في أشعارهم فاسق. قال: وهذا عجب مع كونه عربياً من الكلام، وقد صار منقولاً بالشرع إلى من يرتكب الكبائر الفسقية التي نهى الله عنها، فعلى المحرم مجانبة الكبائر التي توجب الفسق من الزنى والسرقة والقذف وشرب المسكر وأكل مال اليتيم وغير ذلك مما دل الشرع على كونه فسقاً وخروجاً عن الدين بارتكابه مما شرعت فيه الحدود.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ﴾[البقرة:١٩٧]، أراد به: ما يكون جدالاً في الأمور الباطلة

---

(١) أورده ابن منظور للعجاج، انتهى لسان ٢/ ١٥٣، والعجاج هو أبو رؤبة، وكلاهما راجز.

فإنه محظور، لأنه يجر إلى العداوة ويورث الإحن في الصدور، فأما الجدال فيما يكون بياناً للحق وإزالة للشبهة فهو مأمور به، كما قال تعالى: ﴿وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[النحل: ١٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَـٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[العنكبوت: ٤٦]. فإذا عرفت هذا فالذي يجب على المحرم تجنبه ويحرم عليه فعله نحصره في أنواع ستة:

النوع الأول: ما يتعلق باللباس.

ونرسم فيه مسائل أربع عشرة:

المسألة الأولى: ويحرم على الرجل المحرم أن يغطي رأسه بالمخيط ولا بغير المخيط؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه سأله رجل عما يترك المحرم من الثياب فقال: «لا يلبس القميص ولا البرنس ولا السراويل ولا العمامة». والقميص مخيط والعمامة غير مخيطة.

وهل يجوز له أن يغطي وجهه بغير المخيط أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: الجواز، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الشافعي.

المذهب الثاني: المنع من تغطية الوجه، وهذا هو رأي أبي حنيفة، ومحكي عن مالك. وقد قررنا وجه المذهبين وذكرنا المختار والانتصار له فيما يجوز للمحرم فعله فأغنى عن تكريره.

وإن عصب المحرم رأسه بخيط فلا بأس به، لأنه لا يقصد به السترة، وإن عصبه بعصابة فعليه الفدية؛ لأنه يقصد بها السترة. وهذا لا يناقض ما ذكرناه عن القاسم أن المصدع يعصب جبينه بعصابة ولا تلزمه الفدية؛ لأنه قال: ينحيها عن رأسه لئلا تغطي شيئاً من رأسه فيكون عقدها في قفاه.

المسألة الثانية: وإن حمل المحرم مِكْتلاً على رأسه فهل تجب عليه الفدية أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: سقوط الفدية، وهذا هو رأي الطبري والمروزي من أصحاب الشافعي .

ووجهه: أنه لم يقصد به ستر الرأس وإنما قصد الحمل، فلهذا لم يكن مغطياً.

وثانيهما: وجوب الفدية،و هذا هو المنصوص عن الشافعي، حكاه الإسفرائيني عنه.

ووجهه: هو أنه ستر رأسه فأشبه ما لو طلاه بالطين.

وهذا هو **المختار** للمذهب؛ لأنه قد أزال الواجب بالكشف وهو المقصود في الإحرام، فلهذا وجبت الفدية.

وإن طلى رأسه بالطين والحنا والنورة نظرت، فإن كان الطلاء ثخيناً بحيث يكون الرأس مغموراً لا يرى منه شيء من الشعر، وجبت الفدية، كما لو غطاه بثوب، وإن كان رقيقاً بحيث لا يكون ساتراً لشعر الرأس، لم تجب عليه الفدية، كما لو غسله بالسدر.

ولو طلى رأسه بالعسل لم تجب عليه الفدية؛ لأن الرسول ﷺ لبد رأسه بالعسل في حال إحرامه كما سنوضحه. ولو طلاه باللبن فلا فدية عليه؛ لأنه غير ساتر للرأس، كما لو غسله بالماء.

المسألة الثالثة: ويحرم على الرجل أن يستر رأسه بالقلنسوة غليظة كانت أو رقيقة؛ لأنها مخيط ساترة للرأس، فكل واحدٍ من هذين الأمرين موجب للفدية، فلهذا كان ممنوعاً من فعلها، وإن ترك المحرم يده على رأسه فلا شيء عليه؛ لأن ذلك ليس يغطيه في العادة، ولأنه ستره بأمر متصل فلا يكون سترة كما لو ستر عورته بيده، هذا كله مما يتعلق بالرأس.

المسألة الرابعة: ما يتعلق بسائر الجسد، ويحرم على المحرم أن يستر بدنه بما عمل على قدره كالقميص والجبة، ولا ما عمل على قدر عضو من أعضائه كالسراويل والخفين في الرجلين، والساعدين والقفازين في اليدين -والساعدان والقفازان شيئان يجعلان في اليدين يغطيانهما- سواء كان ذلك معمولاً بالخياطة أو منسوجاً على هيئته أو ملزقاً بلزاق متصل، لما روى ابن عمر رضي الله عنه أن الرسول ﷺ قال: «لا يلبس المحرم قميصاً ولا جبة ولا عمامة ولا برنساً ولا سراويل ولا خفين إلا أن لا يجد النعلين فيلبس الخفين وليقطعهما حتى يكونا من أسفل الكعبين».

المسألة الخامسة: ولا يلبس من الثياب ما مسه ورس ولا زعفران، فإن لبس شيئاً مما ذكرناه وجبت عليه الفدية.

ووجهه: هو أنه مُحَرَّم عليه بالإحرام فلهذا تعلقت به الفدية، كحلق الرأس.

وإن لبس القباء[1] نظرت، فإذا أخرج يديه من كميه وجبت عليه الفدية، عند أئمة العترة، وهو محكي عن أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه.

ووجهه: أنه لبس المخيط فوجبت عليه الفدية كما لو لبس القميص.

وإن لم يدخل يديه في كميه، فهل تجب عليه الفدية أم لا؟

فالظاهر من مذهب أئمة العترة: وجوب الفدية عليه، وهو قول الشافعي. وحكي عن أبي حنيفة: أنه لا تجب عليه الفدية.

ووجهه: هو أنه لبس القباء على غير وجهه فلم تجب عليه الفدية، كما لو وضع القباء على عاتقه.

والمختار: هو الأول، وهو محكي عن أحمد بن حنبل ومالك.

ووجهه: هو أنه لبس مخيطاً على ما جرت العادة في لبسه فوجبت عليه الفدية كما لو لبس القميص.

ومن وجه آخر: وهو أن كل من لبس القباء فمن عادته إدخال يديه ولا يخرجهما من كمه في أغلب الأحوال ولا يكاد يخرج يديه من كميه إلا لحاجة أو ركوب فجرى مجرى القميص في ذلك.

المسألة السادسة: ويحرم على المحرم لبس البرنس[2]. والبرنس: عمامة طويلة يلبسها أهل العبادة والزهد في صدر الإسلام. لأنها تستر الرأس، وستر الرأس محرم بالمخيط وغير المخيط.

وإن كان على المحرم جراحة فشد عليها خرقة، فإن كانت الخرقة في غير الرأس ولم تكن مخيطاً فلا شيء عليه؛ لأنه لا حرج عليه في تغطية بدنه بغير المخيط، وإن كانت الجراحة على الرأس لزمته

---

(١) والقبوة: انضمام ما بين الشفتين. والقباء ممدود، من الثياب الذي يلبس، مشتق من ذلك لاجتماع أطرافه والجمع أقبية. إهـ لسان١٥/ ١٦٨.

(٢) البرنس: كل ثوب رأسه منه ملتزق به، دراعة أو ممطراً أو جبة. إهـ لسان٦/ ٢٦.

الفدية؛ لأنه محرم عليه تغطية رأسه بالمخيط وغير المخيط.

ويحرم على المحرم لباس التبان، والتبان -بالتشديد وبالتاء بنقطتين من أعلاها وباء بنقطة من أسفلها-: هو سروال صغير مقداره يستر العورتين المغلظتين، يستعمله الملاحون الذين يعالجون السفن في البحر، وهو سروال صغير. ولا يجوز لكونه مخيطاً كالسراويل، ولفظه عربي. والرانات أيضاً يحرم على المحرم لبسها، وهو فارسي معرب، والرانات -بالراء والنون-: هو شي يشبه السراويل لكنه مخالف لها، واحدها ران، وهو لباس يصلح لكل واحد من الرجلين ينفصل أحدهما عن الآخر، يربط إلى كل واحدٍ من الفخذين، وهو مخيط فلا يجوز لبسه.

المسألة السابعة: والمحرم إذا لم يجد الإزار ووجد السراويل فهل يجوز له لبسه أم لا؟

فحكى البغداديون من أصحاب الشافعي عنه: جواز لبسه إذا لم يجد الإزار.

ووجهه: ما روي عنه ﷺ أنه قال: «فإن لم يجد الإزار فليلبس السراويل»، فإن لبس السراويل مع عدم الإزار ثم وجد الإزار لزمه خلع السراويل، فإن لم يفعل مع العلم وجبت عليه الفدية؛ لأنه إنما جاز له لبس السراويل مع عدم الإزار، وعدمها شرط وقد وجدت، فحصل من هذا أن رأي الشافعي جواز لبس السراويل إذا لم يجد الإزار ولا فدية عليه لما ذكرناه.

والظاهر من مذاهب أئمة العترة: أنه لا يجوز له لبسه، وهو رأي المسعودي من أصحاب الشافعي، ومحكي عن أبي حنيفة ومالك، فإن لبسه من غير فتق فعليه الفدية.

ووجهه: هو أنه إذا كان غير مفتوق فهو مخيط فلا يجوز للمحرم لبسه كالقميص، وإن فتقه جاز له لبسه، وإن نكسه واتزر به من غير فتق جاز له لبسه إذا نكسه؛ لأنه يصير كالإزار إذا توشح به، فإن لم يمكنه فتقه ولا تنكيسه لضيقه جاز له لبسه للضرورة وتجب عليه الفدية في لبس المخيط، هذا كله في لباس الجسد.

المسألة الثامنة: فيما يتعلق بلباس الرجلين، ويحرم على المحرم لباس الخفين؛ لما روى ابن عمر «ولا يلبس المحرم الخفين»، والخف يكون إلى نصف الساق، والجورب أوسع منه يكون فوق الركبة، فإن لبسه فعليه الفدية، فإن لم يجد نعلين، والنعلان: هما اللذان يشرع فيهما الشراك، جاز له

أن يلبس الخفين بعد أن يقطعهما ويجعلهما أسفل من الكعبين، فإن لبسهما قبل القطع مع عدم النعلين جاز له ذلك؛ لأنه صار معذوراً مع عدم النعلين.

وهل تلزمه الفدية مع عدم النعلين أم لا؟

فالمذهب: وجوب الفدية عليه، وهو محكي عن أبي حنيفة ومالك.

وحكي عن عطاء وأحمد بن حنبل: أنه لا فدية عليه.

ووجهه: قوله ﷺ: «وإن لم يجد النعلين فليلبس الخفين»، ولم يوجب عليه فدية بلبسهما.

والحجة على ما قلناه: هو أن الإثم ساقط عنه إذا لم يكن واجداً للنعلين، فأما الفدية فهي لازمة؛ لأنه قد أقدم على محظور بتغطية الكف[1]، فوجبت عليه الفدية كما لو لبس قميصاً.

فإن وجد النعلين بعد قطع الخفين، فهل يجوز له استدامة لبس الخفين المقطوعين أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما وهو المنصوص للشافعي: المنع من ذلك.

ووجهه: أنه إنما لبس الخفين بدلاً عن النعلين، فإذا وجدا لم يجز له استدامة النعلين.

وثانيهما: جواز ذلك، وهو المحكي عن أبي حنيفة؛ لأنهما قد صارا كالنعلين بعد القطع فلا حاجة إلى إبدالهما. والوجهان جائزان على المذهب لا غبار عليهما.

المسألة التاسعة: حكى الصيمري من أصحاب الشافعي أن المحرم إذا أدخل رجليه إلى ساق الخفين والجوربين أو أدخل إحدى الرجلين إلى قرار الخف، لم تلزمه الفدية؛ لأنه ليس لابساً للخفين. وهذا جيد يأتي على أصلنا، ولهذا فإنه لو حلف أن لا يدخل الدار ثم دخل برجله فإنه لا يحنث؛ لأنه غير داخل في العادة فلا يعد حانثاً.

وقد نجز غرضنا مما يتعلق باللباس في الوجه والجسم والرجلين بمسائله والحمد لله.

---

(١) المعروف أن الكف: اليد، وهي ها هنا كف الرِّجل، أي: ظاهر قدمه. والله أعلم.

المسألة العاشرة: فإن لبس المحرم القميص والقباء والجبة ناسياً ثم ذكر إحرامه، فهل يخرجه من قِبَلِ رأسه أو يشقه ويخرجه من قبل بطنه[1]؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يشقه ويخرجه من قبل رجليه، وهذا هو رأي أئمة العترة الهادي والقاسم والناصر، ومروي عن محمد بن الحنفية والحسن البصري والنخعي والشعبي.

والحجة على هذا: ما روى جابر أن الرسول ﷺ لبس قميصه ناسياً بعد أن بعث بهديه فشقه وأخرجه من قبل رجليه، وقال: «بعثت بهديي [وأمرت] أن يقلد اليوم ويشعر فلم يكن لي أن أنزعه من قبل رأسي»، فما هذا حاله نص في المسألة، وقد قدمنا فوائد هذا الخبر فأغنى عن الإعادة، وفيه حجة على ما قلناه من شقه.

المذهب الثاني: أنه لا حاجة إلى شقه، لكنه يخرجه من قبل رأسه من غير شق، وهذا هو المحكي عن الفريقين الحنفية والشافعية.

والحجة على هذا: هو أن المقصود حاصل بنزعه من قبل رأسه، وهو معذور في النسيان؛ لأن في شقه إضاعة للمال، وقد نهي عن القيل والقال وإضاعة المال.

والمختار: ما دل عليه ظاهر الخبر من الشق وإخراجه من قبل رجليه، كما هو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه كان يفعل إذا نسي، مِنْ شق قميصه وإخراجه من قبل رجليه كما فعل الرسول ﷺ.

ومن وجه آخر: وهو أن التعويل على ما أثر من جهة الرسول ﷺ خير من التعويل على الأقيسة والأنظار، فإن صاحب الشريعة صلوات الله عليه معصوم عن الخطأ في فعلٍ أو قول، والأنظار القياسية لا تعصم صاحبها عن الزلل والخطأ، فلهذا كان التعويل عليها[2]

---

(١) هكذا في الأصل. والصواب: رجليه.

(٢) واضح أنه يقصد التعويل على الآثار والأخبار الواردة عن صاحب الشريعة صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله. وقد لزم التنبيه لقرب =

هو الأحق والأولى.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الشق فيه إضاعة المال، وقد نهي عنه.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه لو ورد من جهة الرسول ﷺ خبر وجب قبوله من غير حاجة إلى ضرب الأمثال.

وأما ثانياً: فلأنه إنما نهى عن إضاعة المال فيما لا فائدة فيه ولاسِرَّ تحته، فأما العبادات فهي أسرار غيبية المعتمد فيها قوله وفعله فإنه لا ينطق عن الهوى، ولهذا ورد قطع الخف إذا لم يجد النعل.

ومن وجه آخر: وهو أن [في] إخراج القميص من الرأس عمداً ايجاب الفدية بتغطية الرأس، فلا حاجة إليه باتفاق بيننا وبينهم في إيجاب الفدية لو أخرجه من قبل رأسه.

المسألة الحادية عشرة: والمحرم إذا لبس ما لا يجوز لبسه من القميص والسراويل والقلنسوة ناسياً، فهل تلزمه الفدية أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: المنع من لزوم الفدية على الناسي، وهذا هو رأي جماعة من أئمة العترة، ومحكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: قوله ﷺ«رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، والغرض هو رفع حكم الخطأ وهو الفدية، فأما الفعل فقد وقع فلا يمكن رفعه.

المذهب الثاني: وجوب الفدية على الناسي، وهذا هو الذي ذكره أحمد بن يحيى وأبو العباس وصححه أصحابنا للمذهب، وهو محكي عن أبي حنيفة.

الضمير من عبارة الأنظار القياسية حرصاً على عدم الاشتباه بها.

والحجة على هذا: هو أنه فعل ما هو مُحَرَّمٌ عليه فوجبت عليه الفدية، كما لو حلق رأسه.

والمختار: رفع الفدية عن الناسي، كما هو رأي أئمة العترة، الهادي ومن تابعه.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الرسول ﷺ نزع قميصه من تلقاء رجليه لما لبسه ناسياً، ولم يرو أنه أفدى عن لبسه ناسياً.

ومن وجه آخر: وهو أن الأعرابي الذي أمره بنزع الجبة وغسل الخلوق عن بدنه لم يُعلَم أنه أمره بالفدية، وكل هذه الأمور دالة على بطلان الفدية على من فعل محظوراً وهو ناسٍ.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: فعل محظوراً من محظورات الإحرام فوجبت عليه الفدية، كما لو حلق رأسه.

قلنا: المعنى في الأصل: أنه حلق رأسه على جهة العمد فلهذا وجبت عليه الفدية، فإذا حصل الفرق بطل القياس.

ومن وجه آخر: وهو أن الأصل براءة الذمة عن لزوم الفدية، فلا يجوز شغلها إلا بدليل شرعي.

المسألة الثانية عشرة: وهل يعتبر في لزوم الفدية للعامدين زمان مقدر أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن الفدية لازمة على من لبس مطلقاً من غير إشارة إلى زمن مقدر، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الشافعي وزفر من أصحاب أبي حنيفة.

ووجهه: هو أن الأدلة ما فصلت في اللبس بين زمان وزمان، فلهذا كانت واجبة من غير اعتبار زمن مقدر.

المذهب الثاني: أنه لا تلزم الفدية على العامد إلا إذا كان يوماً كاملاً أو ليلة كاملة، وهو محكي عن الشافعي في قوله القديم أنه إذا لبس أكثر اليوم، واليوم الكامل والليلة الكاملة هو رأي

أبي حنيفة، وسنوضح الكلام في الإحتجاج للمذهبين، ونذكر المختار والانتصار له في الكفارات على فعل المحظورات في الإحرام بمعونة الله.

المسألة الثالثة عشرة: في بيان الفوائد التي اشتمل عليها خبر سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب حين سئل رسول الله ﷺ عما يترك المحرم من الثياب؟ فقال: «لا يلبس القميص ولا البرنس ولا السراويل ولا العمامة ولا ثوباً مصبوغاً بورس أو زعفران ولا الخفين إلا أن لا يجد النعلين فيقطعهما حتى يكونا أسفل من الكعبين»، وجملتها خمس:

الفائدة الأولى: تحريم لبس المخيط على المحرم، فنبه بالقميص على القباء والجبة والدراعة والفرجية[1]، ونبه بالبرنس على القلنسوة وبيضة الحديد والمِغْفَر، ونبه بالسراويل على التبابين والرانات، ونبه بالعمامة على العصابة على الرأس إذا كانت تستر بعضه بخلاف الخيط على الرأس فإنه لا يكون ساتراً، ونبه بالورس والزعفران على المعصفر والمهرد، وهو ما صبغ بالهرد، وهو صبغ أصفر يشبه الزعفران في الصفرة، ونبه بالخفين على الجوربين.

الفائدة الثانية: أن المقصود بذكر هذه الأمور إدخال ما يماثلها في التحريم على المحرم، وفائدة ذكرها ليقاس عليها ما هو في صورتها ويماثلها، ولا خلاف فيه بين القائلين بإثبات القياس وتقرير قواعده من علماء الشريعة وأهل الحل والعقد من أئمة العترة وغيرهم من الفقهاء.

فأما نفاة القياس والمنكرون له فيقتصرون في التحريم على ما ذكرناه من هذه الأعيان دون غيرها.

الفائدة الثالثة: جواز القطع في القميص والسراويل وفتقها وتنكيسها والإحتزام بها، كما جاز قطع الخفين من أسفل الكعبين ولبسهما عوضاً عن النعلين.

الفائدة الرابعة: وأما المرأة فإحرامها في وجهها؛ لأن رأسها عورة، فتستره بالمقنعة والخمار وما شاءت من لباس الرأس، ولا تلبس النقاب والبرقع كما مر بيانه، ولا تلبس المورس والمزعفر،

---

(١) الفَروج-بفتح الفاء-: القباء، وقيل: الفروج قباء فيه شق من خلفه. اهـ (لسان) ٦/ ٢١١.

ويجوز لها لبس المعصفر، ويجوز لها لبس الخفين؛ لأن الكفين[1] عورة منها، وتلبس السراويل كما مر بيانه.

الفائدة الخامسة: ظاهر الخبر دال بظهوره على تحريم ما ذكرناه من الثياب، ودال في مفهومه على ما كان في معناها فإنه محرم، وقد أشرنا إليه في الشبهات.

فأما ما عدا ما ذكرناه مما دل عليه بظاهره أو بمفهومه فهو مباح للمحرم نحو لبس الثياب غير المخيطة على الظهر والبطن.

المسألة الرابعة عشرة: وهل يجوز للمرأة لبس الحلي أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: المنع من ذلك، وهذا هو رأي القاسمية ومحكي عن عطاء.

قال الهادي في (الأحكام): ولا تلبس المرأة الحلي.

والحجة على هذا: هو أن الحلي من أنواع الزينة، والمأخوذ على المحرم الشعث والغبرة، والزينة منافية لها، ولأن الحلي من دواعي الجماع فوجب أن تكون المرأة ممنوعة منه.

المذهب الثاني: جواز ذلك للمرأة، وهذا رأي الفريقين الحنفية والشافعية.

والحجة على هذا: هو أن إحرام المرأة في وجهها، فيحرم عليها من الحلي ما يكون مغطياً للوجه كالعصابة في الجبهة، فأما ما عدا ذلك فجائز لها لبسه؛ لأنه غير مانع من الإحرام.

والمختار: جواز ذلك؛ لحديث ابن عمر «... ويلبسن ما أحببن بعد ذلك». يعني: بعد الإمتناع من الزعفران والورس من معصفرٍ أو خزٍ أو حلي أو سراويل أو خف أو قميص، فهذا نص في جواز لبس الحلي للمرأة.

الانتصار: يكون بالجواب عما خالفه.

قالوا: الحلي من أنواع الزينة، والمأخوذ على المحرم الشعث والغبرة.

---

(١) هكذا في الأصل، ولعل المراد الكعبين، وقد تكررت قبل هذا.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما دللنا به على الجواز خبر وما ذكرتموه قياس، والأقيسة لا تعارض الأخبار، ومن شرط العمل على القياس واعتماده أن لا يعارض خبراً.

وأما ثانياً: فلأن الأصل هو الإباحة إلا ما ورد الشرع بحظره على المرأة، ولم يرد الشرع إلا بأمور مخصوصة غير الحلي، كالمورس والمزعفر.

ومن وجه آخر: وهو أن لباس الحرير والديباج والخز من لباس الزينة، ولم يمنعها الشرع عنه، فهكذا لباس الحلي من غير فرق بينهما.

النوع الثاني من الأمور المحظورة على المحرم: الطيب.

وفيه مسائل سبع:

المسألة الأولى: يحرم على المحرم استعمال الطيب في ثيابه.

قال الهادي في (الأحكام): ولا يتطيب المحرم. وعن الناصر: ولا يمس طيباً.

ولا خلاف في تحريم الطيب على المحرم بين أئمة العترة والفقهاء؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «ولا يلبس المحرم من الثياب ما مسه ورس أو زعفران»، فنص على تحريم الورس والزعفران من أجل التنبيه على غيرهما من الأطياب كالمسك والعنبر وماء الورد والزباد والكافور والقرنفل والسنبل وأنواع الذريرة وسائر ما يتطيب به.

المسألة الثانية: ويحرم عليه أن يلبس ثوباً مبخراً بالعود والعنبر والند، والثوب المرشوش بماء الورد، ولا يلبس ثوباً مصبوغاً بالسواد والزرقة والحمرة قد صبغ بماء الورد وغيره من الأطياب؛ لأن ذلك كله طيب فلا يجوز للمحرم لبسه، ولا يجوز له الجلوس عليه ولا الإضطجاع فيه لأن ذلك استعمال للطيب، فإن وضع فوقه ثوباً آخر غير مطيب وجلس عليه نظرت، فإن كان ذلك الثوب الملاقي لبدنه صفيقاً غليظاً فلا شيء عليه؛ لأن تلك الرائحة غير مجاورة وهو غير مباشر لها. وإن كان رقيقاً بحيث لا يمنع من مس بشرته الطيب وجبت عليه الفدية؛ لأن وجوده فوقه

كعدمه لرقته، وإن كان رقيقاً خلا أنه يمنع من مس الطيب لجسمه، كره له ذلك ولا فدية عليه؛ لأنه غير مباشرٍ للطيب.

المسألة الثالثة: وإذا انقطعت رائحة الثوب المطيب لتطاول الزمان وطول المكث بحيث لا تفوح منه رائحة الطيب، وإن أصابه المطر ورش بالماء جاز لبسه ولا فدية فيه لزوال الموجب لتحريمه وهو إبطال رائحة الطيب فيه ولو كان لون الطيب موجوداً فيه؛ لأن الاعتبار إنما هو بالرائحة دون اللون، ولهذا فإن العصفر أشهر لوناً من الطيب ولا شيء فيه لما كان لا رائحة فيه، وهكذا إذا صبغ الثوب المطيب بالسواد كالقرض وبالزرقة كالنيل وبالحمرة كالفوة وقطع ريح الطيب جاز لبسه لما ذكرناه، ويحرم استعمال الطيب في الخف؛ لأنه ملبوس فأشبه لبس الثوب، فإن فعل شيئاً من ذلك عالماً بتحريمه وجبت عليه الفدية لأن ذلك محرم على كل محرم، فلهذا تعلقت به الفدية كحلق الرأس.

المسألة الرابعة: ويحرم على المحرم استعمال الطيب في البدن؛ لأنه إذا لم يجز له لبس الثوب المعصفر المطيب فلأن لا يجوز استعمال الطيب في البدن أولى وأحق، وهكذا فإنه لا يجوز للمحرم أكل الطيب ولا الإكتحال به ولا الاستعاط به بأن يجعله سعوطاً ولا يجوز له الإحتقان به بأن يجعله حقنة في دبره؛ لأن ما ذكرناه أكبر من استعماله في بدنه، فإن فعل شيئاً من ذلك عالماً بتحريمه وجبت عليه الفدية كما لو حلق رأسه، وإن جعل الطيب في مأكول أو مشروب نظرت، فإن لم يبق له طعم ولا رائحة جاز أكله وشربه؛ لأنه قد صار مستهلكاً كالمعدوم، وإن بقيت له رائحة لم يجز له أكله وشربه، فإن فعل ذلك وجبت عليه الفدية.

وحكي عن أبي حنيفة: أنه إن طبخ فلا فدية عليه؛ لأنه قد استحال بالطبخ، وإن لم يطبخ فلا كفارة عليه، لكنه يكره لبقاء الرائحة، والأجود في التعويل على ما ذكرناه من بقاء الرائحة؛ لأن التَرَفُّه حاصل مهما بقي ريحه كما لو كان مميزاً، وإن عدمت الرائحة وبقي اللون فلا فدية فيه لأن المقصود من الطيب هو الرائحة، ولهذا فإن العصفر لونه فائق ولا فدية فيه لما كان لا رائحة له.

وحكي عن الشافعي فيه قولان:

أحدهما: أنه لا فدية فيه، حكاه المروزي.

وثانيهما: أن فيه الفدية، حكاه ابن سريج.

وإن عدمت الرائحة وبقي الطعم فلا فدية فيه؛ لأن الطعم لا عبرة به لما كان المقصود من الطيب هو رائحته.

وحكي عن الشافعي فيه ثلاث طرق، حكاها ابن الصباغ في (الشامل):

أحدها: أنه لا فدية فيه، قولاً واحداً.

الثانية: أن فيه الفدية، قولاً واحداً.

الثالثة: أن فيه قولين.

المسألة الخامسة: في حكم ما تنبته الأرض من الأطياب.

اعلم أن كل ما ينبت في الأرض من الطيب بالإضافة إلى المحرم يكون على أربعة أضرب نفصلها بمعونة الله.

الضرب الأول: ما يكون نابتاً للطيب ويتخذ منه الطيب، وهذا نحو الورس والزعفران والورد والصندل والقرنفل وأذرار الثمرة واللبان وغير ذلك من الأشجار التي يتخذ منها الطيب، فما هذا حاله لا يجوز للمحرم شمه رطباً ولا يابساً، ولا يلبس من الأثواب ما صبغ به، وهكذا ما هو في معناه كالمسك فإنه من دم الغزال مأخوذ، والعنبر فقد قيل يؤخذ من الحوت وقيل يؤخذ من زبد البحر، والزباد فإنه يؤخذ من حيوان، والكافور فإنه يؤخذ من الصمغ لبعض الأشجار، فهذه أيضاً لا يجوز للمحرم شمها وإن لم تكن مأخوذة من الشجر؛ لأن الرسول ﷺ نص على الورس والزعفران، ونبه على ما هو في معناهما وعلى ما هو أعلى منهما في التطيب والاستعمال وأذكى في الرائحة وأدخل في الكثرة.

الضرب الثاني: ما لا ينبت للطيب ولا يتخذ منه الطيب، وهذا نحو الرياحين البرية كالشيح

والعرار والقيصوم والبهار والياسمين والنرجس والخزامى والشذاب والنعناع والمزريحوس[1] وشقائق النعمان والإذخر، ويلحق بها ما يوكل من الفواكه، وهذا نحو السفرجل والتفاح والأترج والخوخ والأجاص وغير ذلك من الفواكه التي لها رائحة ذكية، فما هذا حاله لا يعد طيباً في العادة ولا يتخذ منه الطيب، وعلى هذا يجوز للمحرم أكله وشمه، وصبغ الثوب به ولبسه لأنه لا ينبت للشم والطيب، ولا يتخذ منه طيب في العادة.

الضرب الثالث: ما ينبت للطيب ولا يتخذ منه طيب بحال، وهذا نحو الريحان الفارسي والآس والمسور[2] وهو الضيمران[3] والثمام[4] وهو نبت طيب الرائحة، حكاه الجوهري، والبرم بباء منقوطة من أسفلها وبالراء، وهو ثمر العضاة. الواحدة برمة وبرمة كل العضاة صفراء إلا العريط[5] فإن برمته بيضاء، وبرمة السلم أطيب الأشجار ريحاً، حكاه الجوهري، فهذه كلها طيب لكنها لا يتخذ منها الطيب.

وهل يجوز للمحرم شمها أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يجوز للمحرم شمها ولا لبس ثوب مصبوغ بها، وهذا هو رأي القاسمية ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه، وهو محكي عن الشافعي في الجديد والمعمول عليه عند أصحابه، ومروي عن ابن عمر.

والحجة على هذا: هو أنه نبت للطيب فأشبه الورد.

المذهب الثاني: جواز شمه للمحرم، وهذا هو رأي الناصر، ومحكي عن عثمان، حيث قيل له: أيدخل المحرم البستان؟ قال: نعم ويشم الريحان.

---

(١) نوع من الرياحين ذكية الرائحة.

(٢) هكذا في الأصل غير معجمة.

(٣) الضَّيْمُران والضَّوْمَران: ضرب من الشجر. قال أبو حنيفة: الضومر والضومران والضيمران من ريحان البر. إهـ لسان٤/ ٤٩٣.

(٤) شجر ذكي الرائحة. قال ابن منظور: والثمام ماليس من الأغصان التي توضع تحت النضد، وهو شجر واحدته ثمامة وثمة. إهـ لسان١٢/ ٨٠-٨١.

(٥) هكذا في الأصل، واضح أنه نوع من الأشجار.

والحجة على هذا: هو أن ما هذا حاله نبت لا يتخذ منه الطيب فأشبه الشيح والعرار والقيصوم.

والمختار: أن المحرم لا يشمه لأن له رائحة طيبة، والمأخوذ عليه تجنبها فإن شمها فلا فدية عليه لأنه ليس بطيب في العادة فأشبه ريح الفاكهة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: نبت لا يؤخذ منه الطيب فأشبه الشيح والعرار.

قلنا: إن الشيح والعرار والقيصوم من رياحين البر فلا تتخذ طيباً في العادة بحال بخلاف ما ذكرناه، فإنه طيب فافترقا.

الضرب الرابع: البنفسج وهو زهر أسود له رائحة، والظاهر من المذهب أنه لا يحرم على المحرم شمه ولا شربه، وإن صبغ منه ثوب جاز للمحرم لبسه.

والوجه في ذلك: هو أنه ليس طيباً في العادة وإنما هو زهر يجفف ويتخذ للأدوية والرياحات، وهو أحد أقوال الشافعي. وحكي عنه أنه طيب، قولاً واحداً كالورد، وحكي عنه أن فيه قولين.

وأما الحناء فالظاهر من المذهب أنه طيب لما يظهر في إستعماله من الرائحة الطيبة والزينة بخضابه، فلا يشمه المحرم ولا يخضب به رأسه، فإن خضب به [رأسه] أو شمه، ففيه الفدية، وهو محكي عن أبي حنيفة.

ووجه ذلك: هو أن الرسول ﷺ أمر المعتدة في إحدادها أن لا تختضب بالحناء، وقال: «الحناء طيب» وإذا ثبت كونه طيباً بنص الرسول ﷺ فلا يجوز للمحرم شمه ولا الخضاب للرأس واللحية به، فإن فعل ذلك فعليه الفدية، ولأن له رائحة طيبة مستلذة ويقصد للزينة فأشبه الورس والزعفران.

وحكى أصحاب الشافعي عنه: أنه طيب، قولاً واحداً.

وحكى بعضهم أن فيه قولين.

المسألة السادسة: فإن أكل المحرم الخنبص المزعفر نظرت، فإن كانت رائحة الزعفران فائحة فعليه الفدية؛ لأن الرسول ﷺ نص على الورس والزعفران، وإن لم تكن رائحته فائحة فلا فدية عليه لأن المقصود هو الرائحة، فإذا لم تكن حاصلة فلا فدية عليه، وإن أثر اللون في لسانه ففيه الفدية؛ لأن بقاء اللون دال على بقاء جزء من الطيب وهو ممنوع منه، وإن لطخ الثوب أو البدن بزعفران قد انقطعت رائحته نظرت، فإن كان بحيث إذا أصابه بلل أو رطوبة فاحت رائحته، ففيه الفدية لأن الرائحة كامنة فلما هيجها الماء ظهرت فهي غير ساقطة وإنما هي راكدة ففيها الفدية، وإن كان على خلاف ذلك فلا فدية.

وإن حمل مسكاً في طرف عمامته ففيه الفدية؛ لأن العادة جارية باحتمال المسك على هذه الصفة، وإن حمل مسكاً في قارورة مختومة الرأس فلا فدية فيه كما لو حمل نافحة المسك، وإن حمل قارورة مفتوحة الرأس ففيه الفدية.

المسألة السابعة: والقصد لابد من اعتباره في وجوب الفدية، ولابد من إيضاحه بصور ثلا ث:

الأولى منها: الناسي للإحرام فلبس أو تطيب فلا فدية عليه كما مر بيانه، وما هذا حاله فإنه يخالف الاستهلاكات فإنه لو قتل الصيد ناسياً أو حلق رأسه ناسياً أو قلم أظفاره ناسياً ففيه الجزاء والفدية، ولا يؤثر فيه النسيان لكونه استهلاكاً.

الصورة الثانية: إذا جهل كون الطيب محظوراً فاستعمله أو جهل كون اللباس مُحَرَّماً فلبس فلا فدية عليه لأنه معذور كالناسي، ولأنه في معناه فكان لاحقاً به، وإن لم يعلم كون الطيب طيباً فاستعمله فلا فدية عليه لأنه في معنى الناسي، فلهذا كان معذوراً في استعماله.

الصورة الثالثة: إذا ألقت الريح على جسمه أو على ثوبه طيباً فالواجب عليه أن يغسله من جسمه وأن ينفضه من ثوبه، فإن توانى في ذلك لزمته الفدية، ولو ألقاه عليه غيره أو لطخه به غيره فالفدية على الملقي واللاطخ، وإذا قلنا بوجوب إزالته عن نفسه بالماء ووجد من الماء ما لا يكفيه إلا لِلإزالة أو للوضوء فالواجب عليه تقديم الإزالة للطيب كما تُقَدَّم إزالة النجاسة؛ لأن للوضوء بدلاً وهو التيمم، والإزالة لا بدل لها، وإن أمكنه إزالة الطيب بغير الماء بالفرك والحك أزاله به

وتوضأ بالماء؛ لأن المقصود إزالة رائحة الطيب وقد حصلت بغير الماء.

وإن كان معه ما يحتاج لغسل نجاسة عليه وعليه طيب أزال النجاسة بالماء؛ لأن النجاسة تمنع صحة الصلاة والطيب لا يمنع صحة الحج، ولكنه يوجب الفدية، فلهذا وجب استعمال الماء في العبادة التي تبطل بعدمه.

النوع الثالث من الأمور المحظورة على المحرم: الدهن بالطيب

ويحصل المقصود بأن نرسم فيه مسائل أربعاً:

المسألة الأولى: الدهن يكون على ضربين، فضرب فيه طيب، وضرب لا طيب فيه.

فأما الضرب الذي فيه طيب فهذا نحو دهن الورد ودهن البان، فما هذا حاله من الأدهان فلا يجوز للمحرم استعماله في شيء من بدنه ولا في شعره ولا يشربه ولا يسوغ به طعامه لأنه طيب وهو محرم عليه الطيب.

والضرب الذي ليس فيه طيب كالزيت والشيرج -وهو دهن السمسم- ودهن البنفسج والزبد والسمن، فجميع هذه الأدهان لا طيب فيها فيجوز للمحرم استعمالها في بدنه ظاهره وباطنه ورأسه ولحيته.

ووجه ذلك، ما روى ابن عباس رضي الله عنه أن الرسول ﷺ دهن بدنه بزيت غير مقتت، والمقتت: المطيب. عن أبي عبيد.

المسألة الثانية: ويحرم على المحرم ترجيل الشعر في الرأس واللحية وتحسينه؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «المحرم أشعث أغبر تفل» والشعث والغبرة ينافيان ترجيل الشعر وتحسينه، فلهذا كانا محرمين على المحرم، وهكذا التفل فإنه الإمتناع من الطيب أيضاً.

فإن دهن المحرم رأسه بما لا طيب فيه وهو أصلع أو دهن الأمرد لحيته بذلك فلا شيء عليه؛ لأنه لا طيب في الدهن فيحرم على من كان محرماً، ولا شعر في الأصلع والأمرد فيكون ترجيلاً

فلهذا كان جائزاً.

فإن كان المحرم رأسه محلوقاً فدهنه بما لا طيب فيه فهل يجوز له ذلك أم لا؟

فالأقرب على المذهب: جواز ذلك، وهو المحكي عن المزني والمسعودي من أصحاب الشافعي؛ لأنه لا طيب ولا شعر هناك فيكون ترجيلاً له.

وحكي عن الإسفرائيني والبغداديين من أصحاب الشافعي: المنع من ذلك وأن عليه الفدية إن فعله؛ لأن دهنه يحسن نباته إذا نبت ويزينه، كما لو كان عليه الشعر.

المسألة الثالثة: وإذا مس المحرم طيباً نظرت في حاله.

فإن كان يابساً كالمسك والكافور والذريرة من الصندل والقرنفل والثمرة وغيرها مما يدق ويسحق حتى يكون ذريرة، فإن علق بيده لونه ورائحته وجبت عليه الفدية؛ لأن الطيب يستعمل على هذه الصفة فهو كما لو تبخر بالعود والعنبر، وإن بقي في يديه أثر الرائحة دون اللون، فهل تجب عليه الفدية أم لا؟

والمختار: وجوب الفدية عليه؛ لأن هذه الرائحة حاصلة عن مباشرة فهو كما لو بقي معه اللون، وهو أحد قولي الشافعي، وحكي عنه قول آخر: أن الفدية غير واجبة عليه.

ووجهه: هو أن هذه الرائحة عن مجاورة، فهو كما لو قعد عند من يتجمر بالعود.

وإن كان الطيب رطباً فإن علم أنه رطب وقصد إلى مسه فعلق بيده منه شيء وجبت عليه الفدية؛ لأنه قد استعمل الطيب على حد استعماله وهو ممنوع منه؛ لقوله ﷺ: «ولا يمس المحرم ورس ولا زعفران»، ولأنه مس الطيب عن قصد منه فعلق به فكان عليه الفدية، كما لو مسه مع العلم برطوبته.

وحكي عن الشافعي: أنه لا تجب عليه الفدية؛ لأنه يعلق بيده من غير قصد واختيار فلم تجب عليه الفدية كما لو رش عليه ماء ورد بغير اختياره.

قال الناصر: ولا يأكل طعاماً فيه طيب وإن كان الغلبة لغيره، وهذا هو رأي الهادي كما مر بيانه، إلا أن يكون مما قد أكلته النار فلا يرى له لون ولا يذاق له طعم فإنه لا فدية عليه.

المسألة الرابعة: وإن أصابته علة في خيشومه فكان لا يشم رائحة فيكون أخشم، فتطيب فإن الفدية تجب عليه؛ لأنه قد وجد منه استعمال الطيب مع علمه بتحريمه وإن لم يكن منتفعاً به، فوجبت عليه الفدية كما لو حلق رأسه ولم يزهُ بحلاقته ولا كان منتفعاً به.

وتجب الفدية على المحرم بشم هذه المركبات من الأطياب واستعمالها في بدنه كالغالية والخلوق؛ لأن اجتماعها لا يزيل حكمها من كونها طيباً؛ ولأنها بالإجتماع تفوق الرائحة وتعظم فلهذا كانت محرمة على المحرم شمها واستعمالها في لحيته وبدنه.

وإن تطيب المحرم عمداً أو نسياناً وجب عليه إزالة الطيب لأنه محرم عليه، ويستحب أن يأمر محلاً بإزالته عنه حتى لا يباشره بيده، فإن أزاله بنفسه ومسه عند الإزالة جاز له ذلك ولا فدية عليه في إزالته لأن ذلك ليس تطيباً وإنما هو إزالة، كما لو حلف أن لا يلبس هذا القميص فأخذ في أهبة نزعه لم يحنث.

وحكي عن الناصر أنه قال في حق المحرم: ولا تخمرن ثوبك لإحرامك بالطيب ولا تبق على ثوبك الذي تحرم فيه طيباً ولا تصبغ ثوبك لإحرامك بالورس والزعفران ولا تشم طيباً.

وهذه المسائل قد تقدمت بأدلتها مشروحة، ولكنا أوردناها هنا تبركاً بكلامه وتيمناً بألفاظه.

النوع الرابع من الأمور المحظورة على المحرم

الإزالة والتنظيف؛ نحو حلق الرأس وتقليم الأظفار، ويحصل المقصود برسم مسائل ثماني:

المسألة الأولى: ويحرم على المحرم حلق رأسه؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾[البقرة: ١٩٦].

وهل يحرم عليه حلق شعر البدن أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يحرم عليه حلق شعر بدنه، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن الفريقين الحنفية والشافعية، وهو رأي مالك

والحجة على هذا: هو أنه شعر يقصد بإزالته التنظيف والترفه فلم يجز للمحرم حلقه كشعر الرأس.

المذهب الثاني: الجواز، وهذا هو المحكي عن أهل الظاهر داود وطبقته.

وحجتهم على هذا: هو أن الله تعالى قال: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ﴾[البقرة:١٩٦]. فخص الرأس دون غيره من الشعور فدل ذلك على جواز ما عداه.

والمختار: تحريم حلق سائر الشعور، وذكره لحلق الرأس تنبيهاً على ما عداه كما نبه في الورد والزعفران على تحريم سائر الطيب، وهذا إنما بنوه على تعلقهم بالظاهر وإبطال القياس، وهو جهل بأسرار الشريعة وغفلة عن إحراز معانيها، وقد نفينا مقالتهم في إبطال القياس فأغنى عن تكريره، ولا خلاف في وجوب الفدية في حلق الرأس لظاهر الآية.

وهل تجب الفدية في حلق شعر البدن أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن الفدية واجبة في حلق جميع الشعور كلها، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الفقهاء أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه ومالك.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[البقرة: ١٩٦].

قال ابن عباس في تفسير الآية: فمن كان مريضاً أو به أذى من رأسه، أي: قروح فيها أذى، ومعنى الآية: فحلق ففدية.

ووجه الدلالة من الآية: هو أنه أوجب الفدية في حلق الرأس، وسائر الشعور مقيسة عليه، كما قسنا سائر الأطياب على الورس والزعفران.

المذهب الثاني: لا فدية في حلق شعر الجسد، وهذا هو رأي أهل الظاهر.

وحجتهم على هذا: هو أنه تعالى إنما أوجب الفدية على حلق شعر الرأس دون غيره من سائر الشعور، فلم تدل عليها دلالة.

والمختار: وجوب الفدية على حلق شعر البدن كما هو رأي أئمة العترة والفقهاء.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روي عن الرسول ﷺ أنه مر بكعب بن عجرة[1] وهو يوقد تحت برمة له والقمل يتحدر عن رأسه، فقال له الرسول ﷺ: «أتؤذيك هَوامُ رأسِك يا كعب؟» فقال: نعم يا رسول الله، فقال: «أحلقه وانسك شاة أو صم ثلاثة أيام أو تصدق بثلاثة أصيع على ستة مساكين»[2].

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الله تعالى إنما أوجب الفدية على حلق الرأس ولم يتعرض لحلق سائر الشعور فدل ذلك على أن الفدية لا تتعلق بها إذا حلقت وأزيلت.

قلنا: هذا مبني على أصل فاسد وهو إنكار القياس والجمود على الظواهر، وهو مخالف لما عليه علماء الشريعة من العمل على القياس، وإن الظواهر من الكتاب والسنة والإجماع لا تفي بالفتوى في جميع الحوادث، والذي يسترسل على جميع الحوادث إنما هو القياس فيبطل ما عولوا عليه.

المسألة الثانية: ويحرم على المحرم جز شعر نفسه، وشعر محرم آخر، عند أئمة العترة والفقهاء،

---

(١) كعب بن عجرة الأنصار المدني، أبو محمد، وقيل: أبو عبد الله، وقيل أبو إسحاق، من بني سالم بن عوف حليف بني الخزرج، وقيل في نسبه غير ذلك. روى عن النبي ﷺ وعن عمر وبلال. وروى عنه بنوه إسحاق والربيع ومحمد وعبد الملك وابن عمر وابن عمرو وابن عباس وجابر وغيرهم. قال الواقدي: كان استأخر إسلامه ثم أسلم وشهد المشاهد، وهو الذي نزلت فيه في الحديبية الرخصة في رأس المحرم والفدية. قال خليفة: مات سنة إحدى وخمسين، وقال الواقدي: وآخرون: سنة اثنتين وخمسين، قال بعضهم: وهو ابن خمس وقيل: سبع وسبعين سنة. إهـ (تهذيب التهذيب)٨/ ٣٩٠.

(٢) رواه أحمد ومسلم وأبو داود. وله في رواية عن كعب بن عجرة كذلك أنه قال:.. فدعاني رسول الله ﷺ فقال لي: «احلق رأسك وصم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين فَرَقاً من زبيب أو نسك شاة» فحلقت رأسي ثم نسكت،وللحديث ألفاظ، والفَرَق: ثلاثة آصع، وهذه القصة سبب نزول قوله تعالى: {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذَىً مِنْ رَأْسِهِ} إهـ. (فتح الغفار)١/ ٥٤٩. وهو في صحيح ابن خزيمة ٤/ ١٩٥، وصحيح ابن حبان ٩/ ٢٩٠، وسنن الترمذي ٥/ ١١٢.

ولا خلاف فيه؛ لأن الإحرام متعلق بتعفية الشعور وصيانتها، فلا يجوز إتلافها بالجز والحلق؛ ولأن الجز إزالة للشعر فلا يجوز كما لو حلقه.

وهل يجوز للمحرم أن يجز شعر الحلال أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: جوازه، وهذا هو رأي أئمة العترة، وهو رأي الشافعي وأصحابه ومحكي عن عمر وابن عمر من الصحابة.

والحجة على هذا: أنه شعر حلال لا تتعلق به حرمة الإحرام، فوجب جواز ذلك كما لو جز شعر بهيمة.

المذهب الثاني: المنع من ذلك، وهذا هو رأي أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: قولهم: إنه جز شعر آدمي أو حلقه فلزمته الفدية، كما لو حلق شعر نفسه أو جزه.

والمختار: جواز ذلك، ولا تلزمه فدية، كما هو رأي أئمة العترة ومن وافقهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنه حلق رأس الحلال أو جزه فأشبه ما إذا كان الحالق حلالاً، ولأن الحرمة لا تثبت لشعر غيره وإنما تثبت لشعر نفسه، وإذا لم تثبت له حرمة لم تجب على من حلقه أو جزه فدية.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إنه شعر جزه آدمي أو حلقه فلزمته الفدية كما لو جزه أو حلقه بنفسه.

قلنا: المعنى في الأصل: كونه محرماً، فلو لم يكن محرماً لم يلزمه شيء.

قالوا: كما لا يجوز أن يتزوج المحرم لنفسه فهكذا لا يجوز أن يزوج غيره فيلزم مثله في الحلق، فكما لا يحلق شعر نفسه ولا يجزه، فهكذا لا يحلق شعر الحلال ولا يجزه.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأجل نص الخبر بأن المحرم لا يتزوج ولا يزوج بخلاف ما نحن فيه فلم يدل على فساده دليل.

وأما ثانياً: فلأن المحرم لما جاز أن يُلْبِسَ غيره ولا يلبس فهكذا يجوز له أن يحلق رأس غيره ويجزه، ولا يجوز له ذلك بنفسه، فافترقا.

المسألة الثالثة: اعلم أنه لا خلاف بين أئمة العترة وفقهاء الأمة أن الفدية إنما تتعلق بإزالة ما بان أثره من الشعر، إما بإحراق أو جز أو حلق أو نتف؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ﴾[البقرة:١٩٦] وهو خطاب للمحرم ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾[البقرة:١٩٦] واسم الحلق إنما يطلق فيما كان أثره بائناً، والجز والإحراق مقيسان عليه بجامع الإزالة فيها، فأما إذا لم يكن الأثر ظاهراً بالإزالة فهل تتعلق به الفدية أم لا؟ فيه مذاهب أربعة:

المذهب الأول: أنها لا تتعلق بها الفدية كالشعرة الواحدة والشعرتين، وهذا هو رأي أئمة العترة، فإن الاعتبار عندهم في وجوب الفدية بما يظهر أمره من جز أو حلق أو نتف أو إحراق، فأما ما لا يظهر أمره فليس فيه إلا الصدقة لا غير، من جزه أو قصه، من ثمرة أو قبضة من طعام أو درهم أو غير ذلك من الأمور الحقيرة.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾[البقرة: ١٩٦] فنهى عن الحلق والنهي متناول لقليله وكثيره، لكن المخالفة بالفعل إنما تظهر فيما بان أثره ليمكن إيجاب العقوبة بالفدية، فلهذا وجب تعليقها بما ظهر أثره في إزالة الشعر.

المذهب الثاني: حكاه الشيخ أبو حامد الغزالي عن الشافعي، وهو أن الدم متعلق بإزالة ثلاث شعرات، فأما الشعرة الواحد فحكي عنه فيها أربعة أقوال:

أولها: إيجاب مُدٍّ في الشعرة الواحدة، وفي الشعرتين مدان؛ لأن المد مرجوع إليه في أحكام الشريعة.

وثانيها: في الواحدة درهم، وفي الشعرتين درهمان، وهو محكي عن عطاء.

وثالثها: في الواحدة ثلث شاة، وفي الشعرتين ثلثا شاة.

ورابعها: تكميل الدم ولا يزيد بزيادته.

المذهب الثالث: محكي عن أبي حنيفة، وهو أن الفدية لا تجب إلا إذا حلق ربع الرأس، واعتمد في ذلك على رده إلى إيجاب مسح ربع شعر الرأس في الوضوء.

المذهب الرابع: محكي عن أبي يوسف، وهو أن الفدية إنما تجب بحلق أكثر الرأس، وسيأتي لهذا مزيد تقرير عند الكلام في تقرير الفدية في ارتكاب محظورات الإحرام بمعونة الله.

المسألة الرابعة: الفدية واجبة في حلق ما بان أثره في جميع الشعور من شعر الرأس والبدن وشعر الإبط وشعر العانة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ﴾[البقرة:١٩٦] نص على حلق الرأس، وقسنا عليه سائر الشعور بجامع وجوب التعفية للمحرم من جميع شعوره، وعن بعض فقهاء الناصرية: أنه لا تجب الفدية في حلق شعر العانة، وهذا لا وجه له، فإن الأدلة الدالة على المنع من حلق الشعر لم تفصل بين شعر وشعر، فلهذا وجبت الفدية في جميعها.

وإن قطع يده وعليها شعرات لم تجب الفدية؛ لأنه لم يقصد إزالة الشعر، وإنما تجب الفدية في قطع اليد دون الشعر ويدخل الشعر تحت اليد كما لو جرح رجلاً ثم قتله فإن الجرح يندرج تحت النفس ولا يلزم فيه غرم على إنفراده.

وإن مشط لحيته فتساقطت شعرات فإن بان أثرها ففيها فدية، وإن لم يبن أثرها نظرت، فإن زالت بالمشط ففيها صدقة على قدر ما زال، فإن كانت زائلة من قبل الإحرام خلا أن المشط أبرزها فلا صدقة لها، وإن شك في الأمر هل زالت بنفسها أو أزالها فلا صدقة فيها؛ لأن الأصل هو براءة الذمة فلا يمكن شغلها إلا بدلالة تدل على الإلزام.

المسألة الخامسة: والحلال إذا حلق رأس المحرم وهو نائم أو مكره، فعلى من تجب الفدية؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنها تجب على الحالق المُكْرِه دون المحرم، وهو الظاهر من مذهب أئمة العترة، وهو أحد قولي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن الشعر زال من رأسه من غير فعل من جهته فلا تلزمه الفدية كما لو مشط شعره من مرض.

المذهب الثاني: أن الفدية واجبة على المحرم، وهذا هو قول أبي حنيفة وأصحابه، وهو أحد قولي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن المحلوق [هو] الذي ترفه بالحلق واستراح بإزالته فلأجل هذا وجبت عليه الفدية.

والمختار: وجوب الفدية على الحالق إذا كان المحرم مكرهاً أو نائماً، كما هو رأي أئمة العترة ومن وافقهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن المحرم مأمور بحفظ شعره وبشره منهي عن إتلافه وإزالته، فإذا تلف من غير صنع من جهته ولا تفريط فلا ضمان عليه، كما لو تلفت الوديعة من غير جناية ولا تفريط.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالو: المحرم هو الذي ترفه بالحلق فلهذا وجبت عليه الفدية.

قلنا: المحرم وإن كان مترفهاً بالحلق لكن الجناية بالحلق إنما كانت من جهة الحالق، فلأجل هذا كانت الفدية لاحقة بالجاني لأجل جنايته.

وإن حلق المحرم شعر المحرم بأمره أو بغير أمره فالفدية على الحالق، على رأي أئمة العترة، وهو قول الفقهاء.

ووجهه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾[البقرة: ١٩٦] والمراد من الآية أن لايحلقه بنفسه ولا بغيره، فانصراف ظاهر الآية في حلقه بغيره أظهر؛ لأن العادة جارية ألا يحلق الإنسان شعره بنفسه.

وإن حلق الحلال شعر المحرم بإذن المحرم فالفدية على المحرم؛ لقوله ﷺ لكعب بن عجرة: «أتؤذيك هوام رأسك؟» فقال: نعم، فقال: «أحلق وانسك شاة». ولم يفصل بين أن يكون هو الحالق لنفسه أو غيره. وهذا هو الذي يتحصل على المذهب وهو قول الشافعي.

وعن أبي حنيفة: إن كان الحالق محرماً فعليه صدقة، والفدية على المحرم كما مر بيانه.

وإن حلق الحلال رأس المحرم وهو ساكت فلا أمره ولا أكرهه على الحلق فعلى من تكون الفدية؟

والمختار: أنها تكون على الحالق، وهو أحد قولي الشافعي، وحكي عنه قول آخر: أن الفدية على المحرم.

والحجة على ما اخترناه للمذهب: هو أنه حلق شعره من غير أمره فأشبه ما لو أكرهه على ذلك.

المسألة السادسة: ويحرم على المحرم تقليم شيء من أظفاره؛ لأنه بقطعه يحصل الترفه واللطافة والتخفيف، والمحرم أشعث أغبر كما روي عن الرسول ﷺ: «المحرم أشعث أغبر» فلهذا حرم عليه كالشعر في الجلد، وتجب به الفدية كالشعر.

والمحرم إذا أصابته شوكة في رجله، فإن أخرج الشوكة من غير قطع للجلد فلا فدية في ذلك؛ لأنه يصير كالفصد والحجامة وهما مما يجوز للمحرم فعله كما مر بيانه، وإن خرج الدم من غير قطع للجلد وإبانة فلا شيء فيه كالفصد، وإن كشط الجلد من غير إزالة له فلا فدية فيه، وإن احتاج في إخراج الشوكة إلى قطع شيء من الجلد نظرت، فإن لم يبن أثره ففيه صدقة لا غير كالشعر، وإن بان فيه أثر القطع ففيه الفدية، وهكذا يكون حال الظفر في الفدية والصدقة، كما سنوضح ما يجب في الأظفار في كل واحدٍ منها وفي إجتماعها بمعونة الله.

وإن قطع المحرم يده أو رجله فلا فدية فيه، والذي يأتي على المذهب وجوب الفدية عليه؛ لأنه إذا وجب في الشعر والظفر الفدية فلأن تجب الفدية في قطع اليد أولى وأحق؛ لأن المأخوذ عليه

تعفية شعره وبشره، فلهذا وجبت الفدية عليه بالإزالة للشعر والظفر.

المسألة السابعة: اعلم أن المحرم مأمور بالصيانة لجسمه عن القطع لشعره والإزالة له، وهل يكون الشعر والظفر والجسم عند المحرم على جهة الوديعة أو على جهة العارية؟

فإن كان على جهة الوديعة لم يضمن ما تلف من غير تفريط، وعلى هذا لو تمعط شعره أو انقلعت أظفاره لعلة أو تقطع لحمه لأمرٍ عارض فلا ضمان عليه كما لو تلفت الوديعة عنده من غير جناية ولا تفريط فإنه لا يكون ضامناً لها.

وإن كان على جهة العارية المضمونة فإنه يضمن على أي وجه كان، فإنه يكون ضامناً لما تلف منه.

والمختار على المذهب: أنه على جهة الوديعة، وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر: أنه على جهة العارية، فلهذا كان ضامناً لما تلف.

ووجه ما قلناه: هو أن المستعير إنما يمسك العارية لمنفعة نفسه، والمودع إنما يمسك الوديعة لأجل الغير، ولا شك أن المحرم إنما يصون نفسه عن حلق شعره وإزالة جسده وظفره لأجل ورود الشرع بذلك، فلهذا كان بالوديعة أشبه لما كان امتناعه عما ذكرناه لأجل المصلحة الشرعية.

المسألة الثامنة: وإن خضب الرجل يديه ورجليه ورأسه بالحناء، والمرأة إذا خضبت يديها ورأسها ورجليها بالحناء، فهل تلزمهما الفدية أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن الحناء طيب فلا يجوز للمحرم والمحرمة الخضاب به في الأيدي والأرجل والرأس، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه منع المعتدة عن الوفاة في إحدادها عن الحناء، وفي هذا دلالة على كونه طيباً؛ لأنها ممنوعة من الطيب ولباس الزينة.

المذهب الثاني: أن الحناء ليس معدوداً من الطيب فلا يلزم المحرم والمحرمة إذا استعملاه الفدية كغيره من سائر أنواع الطيب.

والحجة على هذا: ما روي عن عائشة وأزواج الرسول ﷺ أنهن كن يختضبن بالحناء وهن محرمات، ولو كان طيباً لم يجز استعماله للمحرم كسائر أنواع الطيب.

والمختار: أن المحرم لا يجوز له استعمال الحناء في يديه ورجليه ورأسه، وهكذا حال المرأة إذا كانت محرمة، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «الحناء طيب»[1] وإذا تقرر كونه طيباً بنص الرسول ﷺ وجبت فيه الفدية كالورس والزعفران، ولأنه يستلذ برائحته وحمرته فأشبه الطيب، ولأن فيه زينة، والمحرم مأمور بالشعث والغبرة فلهذا كان محرماً عليه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن عائشة وأزاوج الرسول ﷺ الخضاب وهنّ محرمات.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن هذا محمول على أن الخضاب إنما كان بعد الرمي في التحليل الأول.

وأما ثانياً: فلأن هذا إنما يكون حجة إذا كان الرسول رآهنّ وقررهنّ على ذلك، فأما إن فعلنه من غير تقرير الرسول فلا حجة فيه بحال.

النوع الخامس من الأمور المحظورة على المحرم

الجماع وتوابعه. وفيه مسائل ست:

المسألة الأولى: ويحرم على المحرم الوطؤ في الفرج؛ لقوله تعالى: ﴿**فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي ٱلْحَجِّ**﴾[البقرة: ١٩٧] والرفث هو الجماع بتفسير ابن عباس، وتفسير الصحابي يخالف تفسير غيره في القوة، فإن وطأ وجبت عليه الكفارة كما سنقرره وهي بدنة. ويحرم

(١) في (التلخيص): عن خولة بنت حكيم عن أمها مرفوعاً: « لاتطيبي وأنت محرمة ولا تمسي الحناء فإنه طيب». ونسبه إلى البيهقي في (المعرفة) بسند ضعيف. إهـ ملخصاً من (جواهر الأخبار)٢/ ٣٠٧. وهو في (مجمع الزوائد)٣/ ٢١٨، وفي (المعجم الكبير) للطبراني ٢٣/ ٤١٨.

على المُحرم مقدمات الجماع كالقبلة والمضاجعة والملامسة، فإن قبل أو لمس أو ضاجع وجبت عليه الفدية وهي شاة، وحكي عن مالك: أنه لا يجب عليه الدم إلا عند الإنزال.

والحجة على هذا: هو أنه إذا حرم عليه عقد النكاح فلأن تحرم عليه المباشرة فيما دون الفرج بشهوة أحق وأولى، وهي أدعا إلى الوطئ في الفرج كما سنوضحه.

المسألة الثانية: وهل يحرم على المحرم أن يتزوج أو يزوج أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يحرم عليه العقد لنفسه وأن يعقد لغيره وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه وعمر وابن عمر وزيد بن ثابت من الصحابة رضي الله عنهم، ومن التابعين الزهري وسعيد بن المسيب وابن يسار، وهو قول مالك والشافعي والأوزاعي وأحمد بن حنبل من الفقهاء.

والحجة على هذا: ما روى عثمان بن عفان رضي الله عنه عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا ينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب، فإن نكح فالنكاح باطل»[1].

ووجه الدلالة من الخبر أمران:

أحدهما: أنه نهى عن أن ينكح المحرم أو ينكح، والنهي لا محالة دال على الفساد.

وثانيهما: قوله في آخر الخبر «فإن نكح فنكاحه باطل»، وهذا تصريح بالبطلان وهو المراد.

المذهب الثاني: أن عقد المحرم للنكاح له أو لغيره صحيح، وهذا هو المحكي عن أبي حنيفة وأصحابه، خلا أنه لا يدخل حتى يحل من إحرامه.

والحجة على هذا: ما روى ابن عباس رضي الله عنه أن الرسول ﷺ نكح ميمونة وهو محرم، فدل ذلك على جواز العقد وهو محرم كما قلناه، وهو مروي عن الحكم من أصحاب الشافعي.

والمختار: أن ما ذكره أبو حنيفة قوي من جهة القياس لأمور ستة.

---

(١) في (بلوغ المرام)١٢٨: عن عثمان بن عفان أن رسول الله ﷺ قال: «لاينكح المحرم ولا ينكح ولا يخطب». رواه مسلم. وهو في مصنف ابن أبي شيبة ٣/ ١٥٢، و(المغني)٣/ ١٥٨.

أما أولاً: فلأنه عقد صدر من أهله وصادف محله؛ لأنه صدر من جهة مسلم بالغ عاقل، فلهذا حكمنا بصحته، وصادف محله، وهو امرأة مسلمة غير معتدة، فلهذا كان العقد صحيحاً.

وأما ثانياً: فلأن المقتضي للصحة حاصل، فلأن العاقل يصح عقده من غير جنون ولا صغر، فلهذا قلنا إن المتقضي للصحة حاصل، وإنما قلنا إن المعارض لا يصلح أن يكون مانعاً، فلأن المانع إنما هو الإحرام، والإحرام إنما يكون مانعاً من الوطئ دون العقد.

وأما ثالثاً: فلأنه عقد يستباح به الوطؤ فكان جائزاً، كما لو اشترى جارية للوطئ.

وأما رابعاً: فلأن من تزوج بحائض أو صغيرة لا يمكن وطؤها فالعقد صحيح، وتأخر الوطئ لعارض لا يمنع من صحة العقد، فهكذا في المحرم تأخر وطئه لا يمنع من صحة عقده لعارض الإحرام.

وأما خامساً: فلأن كل حالة جاز أن يعقد فيها عقد البيع جاز أن يعقد فيها النكاح، فالجارية يصح أن تعقد بالبيع وهي حائض ونفساء ومحرمة، فهكذا يجوز ذلك في النكاح في حق الحرة من غير فرق بينهما، وفي ذلك حصول مقصودنا.

وأما سادساً: فلأن الرجعة صحيحة في حق المحرم، وفيها استباحة الوطئ من غير وطئ، فهكذا يجوز للمحرم العقد لاستباحة الوطئ من غير وطئ، فهذه الأوجه كلها دالة على قوة ما قاله أبو حنيفة من جهة النظر والقياس، لكن الخبر أولى من النظر، والخبر دال ومصرح ببطلان نكاح المحرم لنفسه ولغيره.

ووجه آخر قياسي، وهو أن الإحرام عبادة تحرم الطيب فكانت مانعة للنكاح كالعدة.

ومن وجه ثالث: وهو أن الإحرام مانع من الوطئ ودواعي الجماع، فوجب أن يكون مانعاً من العقد عليها كعدة المتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلاثاً.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الأقيسة دالة على جواز العقد من جهة المحرم لنفسه ولغيره، فلهذا قضينا بصحته.

قلنا: عن هذه جوابان:

أما أولاً: فلأن ما أوردناه من الأخبار دال على تحريم العقد من المحرم، والخبر أولى بالقبول من الأقيسة.

وأما ثانياً: فلأنا قد أوردنا من الأقيسة ما يعارض ما أوردوه منها، فوجب القضاء بتعارض الأقيسة، وتبقى دلالة الخبر ظاهرة -من غير معارض- يجب العمل عليها.

قالوا: روى ابن عباس أن الرسول ﷺ نكح ميمونة وهو محرم.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن أبا رافع روى أن الرسول ﷺ تزوج ميمونة وهو حلال وكتب العقد بينهما، فهذا معارض لحديث ابن عباس.

وأما ثانياً: فما روت ميمونة قالت: تزوجني رسول الله ﷺ وهو حلال. فرواية ميمونة راجحة على غيرها؛ لأنها صاحبة القصة، والقصة قصتها وهي أعرف بحالها من غيرها، فالمصير إلى ما روته ميمونة أولى من المصير إلى رواية غيرها، كما رجع الصحابة رضي الله عنهم إلى حديث عائشة في وجوب الغسل من التقاء الختانين لما كن أعرف بالقصة من غيرهن وهي الفاعلة لذلك فلا يخفى عليها حاله.

المسألة الثالثة: فإن عقد المحرم النكاح، أو عقد على المرأة المحرمة نكاحها فهل يكون باطلاً لا يفتقر إلى طلاق، أو يكون بحيث لا تخرج المرأة عنه إلا بطلاق؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن هذه الزوجة لا تخرج عنه إلا بطلاق، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن مالك .

والحجة على هذا: أن هذه المرأة قد عقد عليها عقد فلا يجوز خروجها عنه إلا بطلاق كما لو كان الزوج حلالاً والمرأة حلالاً.

المذهب الثاني: أن عقد المحرم والمحرمة باطل ويفرق بينهما من غير طلاق، وهذا هو رأي الشافعي وأصحابه.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «فإن نكح فنكاحه باطل». وهذا نص في بطلان النكاح، وما كان باطلاً فلا يحتاج في الفرقة بينهما إلى طلاق، كما لو نكح بعض المُحرَّمات وكما لو نكحها في حال العدة.

والمختار: أنها لا تخرج عنه إلا بطلاق، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم على ذلك.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا حجتين:

الحجة الأولى: هو أن الآراء في المسائل الخلافية والإجتهادية والإجتهادات النظرية في المسائل الفقهية والمضطربات الشرعية صائبة كما قررناه ونصرناه في الكتب الأصولية؛ لأن الصدر الأول من الصحابة رضي الله عنهم كانت مجالس الإشتوار تجمعهم ويصدرون عن الفتاوى المختلفة في مسائل التحليل والتحريم ومسائل الفرائض ولا ينكر أحد منهم على الآخر فيما خالفه في تلك المسألة، وفي هذا دلالة على التصويب في الآراء، وإذا كان الأمر كما قلناه، وكان رأي أبي حنيفة وأصحابه بصحة النكاح وجب القضاء بالصحة لعقد النكاح بالإضافة إلى هذا القول، وإن كان صحيحاً فلا يخرج عنه إلا بطلاق كما لو كان صحيحاً بالإجماع.

الحجة الثانية: هو أن هذا النكاح إذا كان مذهباً لبعض المجتهدين كما حكيناه عن أبي حنيفة، وإذا كان الأمر فيه كما قلناه، جاز أن يحكم به حاكم حنفي المذهب كما هو رأيه واجتهاده، وإذا حكم حاكم بصحته فالإجماع منعقد على القول بصحته وعلى حل الإستمتاع لمن هذه حاله، وإذا تقررت هذه القاعدة فلا يجوز خروج المرأة عن صحة هذا العقد إلا بأحد أمرين، إما بطلاق كما حكي عن مالك حتى تحل للأزواج، وإما بالمنازعة إلى حاكم زيدي المذهب أو شافعي المذهب، فيحكم ببطلان العقد وفساده، فإذا حكم به بطل إجماعاً وحلت للأزواج بعد المحاكمة وإبطال الحاكم لهذا العقد وإفساده.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روى عثمان عن الرسول ﷺ أن نكاح المحرم والمحرمة باطلان، وإذا كان باطلاً فلا يحتاج إلى طلاق، وإنما يحتاج إلى الطلاق ما كان صحيحاً.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن المراد بالبطلان إذا حكم الحاكم ببطلانه، فأما قبل الحكم فلا يكون باطلاً.

وأما ثانياً: فلأنه محمول على أن المحرمة عقد عليها وهي معتدة أو من غير رضاها، فما هذا حاله يكون باطلاً.

المسألة الرابعة: وهل يجوز للإمام والحاكم من قِبَلِهِ إذا كانا محرمين أن يزوجا من لا ولي لها أو من كان وليها غائباً بالولاية العامة، أم لا؟

فالقوي من جهة النظر الشرعي: جواز ذلك، وهو أحد قولي الشافعي، وحكي عنه قول آخر: المنع من ذلك كما لو كان الزوجان محرمين وتعاقدا.

والحجة على ما قلناه: أن للإمام والحاكم ولاية عامة واسعة، ولأن المقصود بالتحريم إنما هو عقد يتعقبه وطؤ فيكون العقد من توابع النكاح، بخلاف العقد من جهة الإمام والحاكم فإنه لا يتعقبه وطء من جهتهما، فلهذا كان جائزاً.

وإذا كان الزوجان والولي محلين جميعاً والشاهدان محرمان، فهل يبطل النكاح أو لا؟

فالمختار: أن النكاح صحيح.

وحكي عن أبي سعيد الأصطخري من أصحاب الشافعي: أن النكاح باطل.

والحجة على ما قلناه، وهو المنصوص للشافعي ومحكي عن أكثر الفقهاء، وهو الظاهر من مذهب أئمة العترة: هو قوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل»[1] ولم يفرق في الشاهدين

(١) سيأتي في موضعه.

بين أن يكونا محلين أو محرمين، ولأن الشاهدين لا ضلع لهما في النكاح.

المسألة الخامسة: وإذا فسد الحج لم يجز للمحرم أن يتزوج ولا يزوج؛ لأن حكم الإحرام في الحج الصحيح والفاسد سواء فيما يمنع فيه المحرم، فكما لا يجوز له ذلك في الحج الصحيح فهكذا في الفاسد من غير فرق.

وإذا وكل الحلال محرماً يوكل محلاً ليتزوج له امرأة جاز ذلك لأن المحرم لم يباشر العقد، ولكنه متوسط بينهما مستعان به، فلهذا لم يكن لتوسطه تأثير في فساد العقد.

وإن وكل محلٌّ محلاً أن يتزوج له امرأة فأحرم الموكل ثم تزوج له الوكيل، فإن اتفق الزوجان أن العقد وقع بعد إحرام الموكل فإنه يحكم بفساد العقد؛ لأن الإحرام مانع من صحته كما لو عقد الموكل، وإن اختلفا نظرت، فإن كان مع أحدهما بينة على أن العقد وقع بعد إحرام الموكل فإنه يحكم بفساده أيضاً، وإن لم يكن هناك بينة لأحدهما نظرت، فإن ادعت الزوجة أن العقد وقع بعد الإحرام وأنكر الزوج فالقول قوله مع يمينه؛ لأن الظاهر سلامة العقد عما يفسده، وإن ادعت المرأة صحته وادعى الزوج فساده فالقول قولها مع يمينها لما ذكرناه، ولكن يحكم بإنفساخ النكاح في الحال؛ لأن الزوج مقر بتحريم الزوجة عليه، فإن كان قبل الدخول فلها نصف المهر، وإن كان بعد الدخول وجب لها جميعه.

المسألة السادسة: وإن كان الزوجان لا يدعيان شيئاً، وحصل الشك منهما هل كان العقد قبل الإحرام أو بعده، فالظاهر صحة النكاح؛ لأن الفساد أمر طارئ فلا يعمل عليه إلا بقيام البينة عليه، والأصل هو عدم الإحرام، خلا أن من طريق الورع أن ينزل عنها بطلقة لجواز أن يكون العقد واقعاً بعد الإحرام لتحل للأزواج بيقين.

وإن وكل المحرم محلاً يتزوج له امرأة فحل المحرم من إحرامه وتزوج له الوكيل بالوكالة الأولى فالنكاح صحيح؛ لأن الاعتبار بحالة العقد، والعقد واقع بعد حل الإحرام، وفساد الوكالة لا يوجب فساد العقد، كما لو وكل رجل رجلاً في بيع ماله وكالة فاسدة فباعه فإن البيع صحيح؛ لأن الوكالة وإن فسدت فالإذن قائم وهو الأصل في جواز التصرف، فلأجل هذا صح البيع والنكاح مع فساد الوكالة.

النوع السادس من الأمور المحظورة على المحرم: قتل الصيد وإتلافه

اعلم أن الصيد يحرم تارة لأجل الحرم ومرة لأجل الإحرام، وهذان نظران يحيطان بمقاصد النظر في هذا النوع.

النظر الأول: في بيان تحريم الصيد لأجل الإحرام

واعلم أن الصيد الذي يجب فيه الجزاء هو عبارة عن كل متوحش أصلاً بري مأكولاً كان أو غير مأكول، فهذه قيود لابد من بيانها.

فقولنا: كل متوحش أصلاً ولم نقل كل حيوان. ليدخل فيه البيض والأبعاض فإن ذلك مضمون كله بالجزاء.

وقولنا: أصلاً. يدخل فيه المستأنس فإن فيه الجزاء، وقال مالك: لا جزاء في ما كان مستأنساً، ويدخل فيه الصيد المملوك فإنه متوحش في الأصل، وعن المزني: لا جزاء في المملوك.

وقولنا: بري. نحترز به عن صيد البحر، فإنه لا جزاء فيه.

وقولنا: مأكولاً. ليدخل فيه ما يحل أكله كالوعل والظبي وسائر الطيور المباحة وغير ذلك.

[وقولنا]: غير مأكول. ليدخل فيه الأسد والنمر والفهد والذئب، فإن فيها الجزاء، وعن الشافعي: أنه لا جزاء فيها. كما سنوضح القول فيه بمعونة الله إلا ما خرج بدلالة من غير مأكول كالحيوانات الخمسة، فهذا تمهيد لهذا النوع.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: اعلم أن المحرم ممنوع من التعرض للصيد من أخذه وقتله وجرحه وتنفيره والإعانة على قتله، فهذه مسائل سبع نذكر ما يتوجه في كل واحدة منها.

المسألة الأولى: يحرم على المحرم أخذ الصيد البري؛ لقوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾[المائدة: ٩٦] والحرم جمع حرام، والحرام هو المحرم لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ

﴿فَٱصۡطَادُواْ﴾[المائدة:٢] فأباح الإصطياد للمحرم إذا حل، فدل ذلك على أنه كان قبل التحلل محرماً عليه، فإن أخذه لم يملكه، كما لو غصب مال غيره لكونه ممنوعاً منه كمال الغير، فإن كان الصيد مملوكاً لآدمي وجب عليه رده لمالكه لقوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى ترد».

وإن كان مباحاً وجب عليه إرساله في موضع يمتنع [فيه] على من يأخذه، ولا يزول عنه الضمان إلا بذلك؛ لأن كل ما حرم أخذه بحق الغير إذا أخذه وجب رده إلى مالكه كالمغصوب، وإن تلف عنده وجب عليه الجزاء كما لو غصب مال غيره وتلف عنده وجب عليه ضمانه.

وإن استخلص حمامة من فم هرة أو استخلص صيداً من سبع أراد أكله أو ظبياً من كلب أو غير ذلك فماتت بيده، فهل يلزمه الضمان أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه لا ضمان عليه؛ لأنه أراد خلاصها وسلامتها عن الهلاك.

وثانيهما: أن عليه الضمان؛ لأنه وإن أراد خلاصها وصلاحها إلا أنها تلفت في يده فضمنها بإثبات اليد.

والمختار على المذهب: أنه لا ضمان عليه؛ لأنه محسن فيما فعل، وقد قال تعالى: **﴿مَا عَلَى ٱلۡمُحۡسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾**[التوبة: ٩١] .

المسألة الثانية: وما حرم على المحرم أخذه من الصيد حرم عليه قتله؛ لقوله تعالى: **﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞ﴾**[المائدة:٩٥] ومن قتله متعمداً عالماً بحظر قتله لزمه الجزاء، عند أئمة العترة والفقهاء، ولا يحكى فيه الخلاف لقوله تعالى: **﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾**[المائدة: ٩٥].

وإن قتله خطأ إما على جهة النسيان لإحرامه، وإن كان متعمداً لقتله، وإما أن يريد أن يرمي شجرة فأصاب الصيد إلى غير ذلك من وجوه الخطأ، فهل يجب عليه الجزاء أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أن الجزاء غير واجب في قتل الصيد خطأ، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي

عن داود من أهل الظاهر، ورواه محمد بن جرير الطبري عن أبي ثور.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[المائدة:٩٥].

ووجه الدلالة من الآية: هو أن ظاهرها ونصها يقتضي وجوب الجزاء على العامد، ومفهومها دال على أن الخاطئ لاجزاء عليه إذا قتل صيداً، ولا شك أن المفهوم دليل كما أن النص والظاهر دليلان في الأحكام الشرعية.

المذهب الثاني: أن الجزاء كما هو واجب على العامد فهو واجب على الخاطئ، وهذا هو رأي فقهاء الأمصار الحنفية والشافعية والمالكية.

والحجة على هذا: هو أنه قتل صيداً فوجب عليه الجزاء كما لو قتله عمداً.

المذهب الثالث: محكي عن مجاهد، وهو أن كل من قتل الصيد عمداً فلا جزاء عليه، ومن قتله خطأً فعليه الجزاء.

والحجة على هذا: هو أن قتله عمداً لا يكفره الجزاء؛ لأن ذنبه أعظم من أن يكفره الجزاء وإنما يكفر بالتوبة، وإن قتله خطأً وجب عليه الجزاء؛ لأن الخطأ يكفره الجزاء.

والمختار: أنه لا جزاء على الخاطئ كما هو رأي أئمة العترة ومن وافقهم على ذلك.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الجزاء إنما وجب على جهة العقوبة، ولا عقوبة على من كان مخطئاً أو ناسياً، ويؤيد هذا قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الخاطئ قتل صيداً فوجب عليه الجزاء كما لو كان عامداً.

قلنا: المعنى في الأصل: كونه عامداً بخلاف الخاطئ فإنه غير عامد، ولا شك أن الفرق مبطل للعلة.

المسألة الثالثة: فإن كان الصيد المقتول مملوكاً ففيه القيمة لمالكه، لا خلاف فيه بين أئمة العترة وفقهاء الأمة لقوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى ترد» فإذا رد القيمة فيما ليس له مثل فقد وفى ما يجب عليه، وهل يجب عليه الجزاء للفقراء والمساكين أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: وجوب الجزاء، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه والشافعي.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[المائدة: ٩٥]. ولم يفصل بين المملوك والمباح.

المذهب الثاني: أنه لا جزاء في الصيد المملوك، وهذا هو المحكي عن مالك والمزني من أصحاب الشافعي .

والحجة على هذا: هو أن الجزاء إنما وجب على جهة التعبد من جهة الشرع، وهذا التعبد إنما يجري فيما كان حقاً لله على الخصوص من الصيود، فأما ما كان مملوكاً لغير الله فلا يجري فيه التعبد بالجزاء وإنما تجري فيه القيمة لمالكه لا غير.

والمختار: وجوب الجزاء فيما كان مملوكاً من الصيد كما قاله أئمة العترة ومن وافقهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنه صيد ممنوع من قتله بحرمة الإحرام فوجب بقتله الجزاء كغير المملوك من الصيد.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الجزاء إنما وجب على جهة التعبد فيما ليس مملوكاً، بخلاف ما يكون مملوكاً فلا تعبد في حقه بالجزاء.

قلنا: هذا غير مسلم، بل إنما وجب الجزاء لأجل حرمة الإحرام كما أشار إليه الشرع ونبه عليه

بقوله: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾[المائدة:٩٥] ولم يفصل بين أن يكون مملوكاً للغير أو غير مملوك.

المسألة الرابعة: وهل يحرم على المحرم جرح الصيد وإتلاف أجزائه وأبعاضه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن ذلك غير جائز، فإن فعله وجب عليه الجزاء، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن الصيد حيوان مضمون جميعه بالإتلاف فوجب أن تكون أجزاؤه وجرحه مضمونة بالإتلاف قياساً على العبد وعلى سائر الدواب.

المذهب الثاني: أنه لا جزاء في جرح الصيد ولا في إتلاف جزء من أجزائه ولا إذهاب عضو من أعضائه، وهذا هو رأي أبي حنيفة ومحكي عن مالك

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾[المائدة:٩٥]. فالنهي إنما وقع عن القتل لا عن الجرح، فإنه مسكوت عنه، والأصل براءة الذمة إلا بشاغل شرعي.

والمختار: وجوب الجزاء في قطع الأوصال والأطراف في حق الصيد على المحرم إذا فعل ذلك كما هو رأي أئمة العترة ومن وافقهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الإجماع منعقد على ضمان الصيد بالقتل بالجزاء، فيجب ضمان أجزائه وأبعاضه بالجزاء كما نقوله في الحر، فإنه لما ضمنت نفسه بالدية إذا قُتِلَ وجب ضمان أجزائه بالأرش، والجامع بينهما ضمان النفس بالإتلاف.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: ظاهر الآية دال على أن الضمان في الصيد إنما هو بالقتل دون الجرح.

قلنا: ليس في ظاهر الآية ما يدل على بطلان ضمان الاجزاء والجروح، وإنما ذكر القتل ونبه به على ضمان ما دونه من الجرح وقطع الأوصال، وحملنا الأبعاض على القتل وإتلاف النفس بجامع صيانة الصيد في حالة الإحرام من جميع النقصانات وسائر الإتلافات من جميع الوجوه.

المسألة الخامسة: قال الهادي في (الأحكام) و(المنتخب): ولا يجوز للمحرم أن يقتل صيداً ولا يعين على قتله، ولا يشير إليه ولا يفزعه.

واعلم أنه لا يجوز للمحرم تنفير الصيد بوجه من الوجوه لقوله ﷺ في مكة: «لا ينفر صيدها»[1] وإذا حرم ذلك في صيد الحرم حرم ذلك على المحرم؛ لأن كل واحدٍ منهما مضمون وإن اختلف الضمان فضمان، الإحرام بالجزاء وضمان صيد الحرم بالقيمة كما سنوضحه بمعونة الله.

فإن نفره وتلف من تنفيره بأن صدمه شيء أو وقع في ماء أو بئر أو أكله في حال نفوره سبع أو لسعته حية أو حكه جدار، كان عليه الجزاء؛ لما روي أن عمر علق رداءه في شجرة فوقع عليه طائر فخاف أن ينجسه بذرقه، فطيره فنهشته حية، فقال: أنا طردته حتى نهشته الحية. فسأل من كان معه من الصحابة أن يحكموا عليه فحكموا عليه بشاة، ولأنه تلف بسبب من جهته فأشبه ما لو جرحه فمات من جرحه.

وقال أيضاً في (الإحكام): ولا يجوز له أن يمسك الصيد.

قال السيد أبو طالب: ويجب عليه إرساله سواء كان في منزله إذا أحرم أو في يده؛ لأن الهادي أطلق القول في أن المحرم لا يجوز له حبس الصيد وحصره.

المسألة السادسة: وإن كان المحرم راكباً لدابة، أو كان سائقاً لها أو قائداً فأتلفت صيداً بفمها أو يدها أو رجلها أو ذنبها أو صدمته بصدرها، فعلى من هي في يده الجزاء، لأنه حاكمٌ عليها بكونها في يده، فلهذا كانت جنايتها جنايته.

وإن رمى المحرم إلى صيد فأصابه ونفذ السهم إلى صيد آخر فأصابه فقتلهما معاً، فعلى من

(١) ورد ضمن حديث رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة برقم [٣٣٠٥] باب تحريم مكة وصيدها وخلاها.. اهـ ص ٤٩٠.

يكون الجزاء؟ فيه تفصيل:

فأما الصيد الأول فجزاؤه على الرامي بإتفاق أئمة العترة والفقهاء؛ لأنه قصد إلى قتله فعليه جزاؤه، وأما الصيد الثاني فإنما كان قتله خطأ بنفوذ السهم إليه من غير قصد من جهة الرامي، فيأتي على رأي أئمة العترة: أنه لا جزاء عليه؛ لأنه قتله خطأ، ولا جزاء على الخاطئ كما مر تقريره.

ويأتي على رأي الفقهاء: أن فيهما جميعاً الجزاء يجب على الرامي؛ لأنه قتل أحدهما عمداً والآخر خطأ والخاطئ كالعامد في وجوب الجزاء عندهم.

وإن رمى المحرم إلى صيد سهماً فأصابه فاضطرب الصيد فوقع على فرخه فقتله أو على بيضه فكسره، كان على الرامي الجزاء في الفرخ والبيض؛ لأن تلفهما كان بفعله وسببه.

المسألة السابعة: قال الناصر في (المسائل): ولا يجوز للمحرم أن يمسك الصيد ولا أن يتصرف فيه وعليه أن يزيل يده عنه.

اعلم أن كل من أحرم ثم صاد صيداً وتركه في بيته، أو كان طيراً فوضعه في قفصه فإنه لا يملكه ويجب عليه إرساله، فلو سلبه منه حلال أو أرسله محرم فلا ضمان على الحلال ولا جزاء على المحرم، ولا خلاف في هذا بين أئمة العترة والفقهاء؛ لأن الإجماع منعقد على أن المحرم لا يملك الصيد، ويحرم عليه حبسه وحصره لقوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾[المائدة: ٩٦]. والتحريم شامل لجميع أحواله من الإمساك والحصر والحبس وجميع أنواع التصرفات إلا ما خص بدلالة.

وإن صاد صيداً ثم أحرم فهل يجب عليه إرساله وتخليته أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يلزمه إرساله، وأنه لا ضمان على من أرسله إذا كان محلاً ولا جزاء على من أرسله إذا كان محرماً، وهذا هو رأي القاسمية ومحكي عن الناصر ومالك وأبي يوسف ومحمد بن الحسن وأحد قولي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أنه إذا أحرم والصيد في يده فهو كالغاصب له؛ لأنه مأمور بإطلاقه وإرساله، فمن أطلقه فلا ضمان عليه بحال.

المذهب الثاني: أنه إذا كان في ملكه قبل إحرامه فلا يزول ملكه عنه، فمن أطلقه عن يده فهو ضامن له، وهذا هو رأي أبي حنيفة، وأحد قولي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أنه قد ملكه قبل إحرامه، فلو أتلفه متلف قبل إحرامه ضمنه، فهكذا يلزمه الضمان بعد الإحرام.

والمختار: أن اسم الصيد وحكمه لازمان له قبل الإحرام كلزومهما له بعد الإحرام، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وعلى هذا لا يلزم الضمان على من أطلقه لأنه هو الواجب؛ لأن الشرع قد دل على تحريم الصيد ولم يفصل بين حالة وحالة.

ويؤيد ما ذكرناه: أنه لو كان في يده خمر وهو مسلم فأراقها عليه أحد فإنه لا يضمنها لأن إراقتها واجبة عليه، فهكذا حال الصيد فإن إرساله واجب.

ومن وجه آخر، وهو أن في يده وملكه صيداً فوجب عليه إرساله كما لو كان بعد إحرامه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: قد ملكه قبل الإحرام فلا يزول ملكه بالإحرام، فلو أتلفه عليه متلف ضمنه كسائر أملاكه.

قلنا: التحريم بقوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾[المائدة: ٩٦] ولم يفصل بين تقدم الإحرام وتأخره في كونه مانعاً عن ملك الصيد وحبسه وحصره، فلهذا كان التعويل على ظاهر الآية أحق من التعويل على الأقيسة فإنه لا وقع للأقيسة مع ظواهر الأخبار والآي القرآنية.

قالوا: لو أتلف هذا الصيد متلف في حال إحلاله لزمه ضمانه فهكذا يلزمه الضمان بعد إحرامه.

قلنا: هذا باطل بالخمر، فإنه تلزمه إراقته إذا كان خمراً ولا ضمان فيه، ولا يلزمه إراقته إذا كان عصيراً أو خلاً، وهكذا حال العبد فإنه مال لمولاه ولا يجوز قتله، فإذا ارتد وجب قتله ولا ضمان فيه، فهكذا في مسألتنا لا يلزم ضمان الصيد في حال الإحلال، ويلزم ضمانه بعد الإحرام[1].

الفرع الثاني: في الذبح والأكل، وفيه مسائل ثماني:

المسألة الأولى: وما ذبحه المحرم من الصيد هل يحل أكله أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه لا يحل أكله للذابح ولا لغيره، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه وأحد قولي الشافعي.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾[المائدة: ٩٦] والإجماع منعقد على أن الذبح مراد بالآية، وظاهرها دال على أن الذبح قتل والقتل في الشرع عبارة عما ليس بذكاة شرعية، فثبت أن ذبح المحرم للصيد لا يكون ذكاة، وما ليس مذكى فهو ميتة لا يحل أكله كسائر الميتات.

المذهب الثاني: [أنه] يحل أكله لغير الذابح، وهذا هو أحد قولي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن كل من حل بذكاته غير الصيد حل بذكاته الصيد كالحلال، وعكسه: المجوسي فإنه لما لم يحل بذكاته غير الصيد لم يحل بذكاته الصيد.

والمختار: تحريم ما ذبحه المحرم عليه وعلى غيره، كما هو رأي أئمة العترة، والجديد من قولي الشافعي.

قال الهادي في (الأحكام): وما ذبحه المحرم يكون ميتة لا تجوز للذابح ولا لغيره.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنه ذبح منهي عنه لأمرٍ يرجع إلى الذابح لا لحق آدمي، فأشبه ذبح المجوسي والوثني، ولا يلزم عليه إذا ذبح شاة غيره من غير إذن صاحبها لأنا قد قلنا: لا لحق آدمي.

---

(١) هكذا في الأصل ولعله سهو، والصواب: يلزم ضمان الصيد في حال الإحلال، ولا يلزم ضمانه بعد الإحرام.

ومن وجه آخر، وهو أنها لا يحل أكلها للذابح فلا تحل لغيره، دليله: إذا ذبح لغير القبلة أو ذبحها من قفاها.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: كل من حل بذكاته غير الصيد حل بذكاته الصيد، كالحلال.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنَّا قد دللنا بظاهر الآية على منع أكل ما ذبحه المحرم، وما ذكرتموه من هذا القياس فلا يعارض ما دلت عليه الآية؛ لأن المعاني والأشباه القياسية لا تكون معارضة لظواهر الآي القرآنية.

وأما ثانياً: فلأن المعنى: كونه حلالاً في الأصل، والمحرم بخلافه والفرق مبطل للعلة.

المسألة الثانية: وإن اضطر المحرم إلى أكل ما ذبحه المحرم أو الميتة نظرت، فإن كان أكل الميتة يضره جاز له أكل ما ذبحه المحرم.

ووجهه: هو أن كل واحد من الميتة وذبيحة المحرم ميتتان كلتاهما خلا أن الميتة فيها مضرة عليه، فلهذا عدل إلى أكل ذبيحة المحرم؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج: ٧٨] ولا حرج أعظم من المضرة، ولقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[النساء: ٢٩].

وإن كان أكل الميتة لا يضره، فأيها يكون أحق بالأكل؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن الميتة أولى بالأكل من ذبيحة المحرم، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن ومروي عن مالك وزفر وأحد قولي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن ذبيحة المحرم مختصة بوجهين:

أحدهما: التحريم لأنها ميتة كما أوضحنا دليله.

وثانيهما: الغرم وهو الفدية بخلاف الميتة، فإنها لا تختص إلا بوجه واحد وهو التحريم، وما كان مختصاً بوجهين فهو أدخل في الإمتناع منه مما كان مختصاً بوجه واحد، فلأجل هذا كان أكل الميتة أحق عند الإضطرار من ذبيحة المحرم.

المذهب الثاني: أن ذبيحة المحرم أحق بالأكل عند الضرورة من الميتة، وهذا هو المروي عن أبي يوسف وأحد قولي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن ذبيحة المحرم تحريمها لعارض وهو الإحرام بخلاف تحريم الميتة، فإن تحريمها مؤبد لا يزول بحال، فلأجل هذا كانت أحق بالأكل عند الإضطرار.

والمختار هاهنا: تفصيل نشير إليه، وهو أن أكل ذبيحة المحرم أحق بالأكل من الميتة عند الإضطرار لأوجهٍ ثلاثة:

أما أولاً: فلأن تحريم الميتة معلوم من ضرورة الدين، فإنكار تحريمها يكون ردة وشكاً في النبوة بخلاف تحريم ذبيحة المحرم، فإن تحريمها ليس معلوماً من ضرورة الدين، فإنكار تحريمها لا يكون ردة.

وأما ثانياً: فلأن تحريم الميتة إجماع من جهة الأمة لا يختلفون فيه بخلاف ذبيحة المحرم فإن الخلاف واقع في تحريمها، وما وقع الإجماع على تحريمه فهو مخالف لما وقع الخلاف في تحريمه، فإن مخالفة الإجماع فيها خطر الفسق بخلاف ما وقع فيه الخلاف فإنه لا تفسيق فيه.

وأما ثالثاً: فلأن ذبيحة المحرم من المسائل الخلافية المجتهد فيها، وتحريم الميتة لا مجال للاجتهاد في تحريمها، والتصويب شامل في المجتهدات، وما كان يشار إليه بالتصويب ويوصف به فليس حاله كحال ما لا ينفك عنه الخطأ بحال. فعرفت بما ذكرناه من هذه الأوجه اختلاف الحال بين أكل ذبيحة المحرم وأكل الميتة، وأنهما لا يستويان فضلاً عن أن يقال: إن أكل الميتة أحق بالأكل عند الاضطرار من ذبيحة المحرم لما ذكرناه.

المسألة الثالثة: قال الهادي في (الأحكام): فإن اضطر إليهما حلال كان مخيراً، لأن كل واحدة من ذبيحة المحرم والميتة اختصت بوجه واحد من الحظر في حق الحلال، وهو كونها ميتة، فإنه لا

ترجيح لإحداهما على الأخرى، وهذا محكي عن أبي حنيفة وهذا لا وجه له، فإنا كما أوضحنا في حق المحرم أن ذبيحته أحق من الميتة فهكذا في حق الحلال فإن ذبيحة المحرم أحل في الأكل في حقه من الميتة للأوجه التي ذكرناها فإنها غير مختصة بإحداهما دون الأخرى.

ويحرم على المحرم أن يقبل هدية الصيد والهبة لما روى الصعب بن جثامة أنه أهدى للرسول ﷺ حماراً وحشياً فرده عليه، وقال: «ليس بنا رد عليك ولكنا حرم»[1].

وهكذا حال الأنهاب فإن قبله في الهدية والهبة لم يملكه لما روينا من حديث الصعب.

ولا يملك الصيد بالابتياع لأنه سبب يملك به بإختياره فلم يملك به الصيد كالهدية.

وإن مات للمحرم من يرثه وفي ملكه صيد فهل يرثه المحرم أم لا؟ فيه تردد.

والمختار على المذهب: أنه لا يدخل في ملك المحرم؛ لأن الإرث أحد أسباب الملك كالهدية والبيع، وعلى هذا يبقى الصيد على ملك الميت حتى يحل المحرم من إحرامه فيملكه، وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر: أنه يدخل في ملك الوارث. والأقوى هو الأول لأن الإحرام إذا كان يبطل الملك في ما كان تحت يد المحرم ويجب إرساله، فالأولى أن لا يدخل في ملكه من طريق الأحق، وقد ذكرنا فيما سلف أن المحرم إذا أحرم وفي ملكه صيد فإنه يجب عليه إرساله، ولا يملكه ولا ضمان على من أرسله إذا كان محلاً، ولا جزاء على من أرسله إذا كان محرماً، وهو الذي يقتضيه مذهب العترة خلافاً للشافعي فأغنى عن تكريره.

المسألة الرابعة: ويحرم على المحرم الإعانة على قتل الصيد بدلالة أو إشارة أو إعارة سلاح أو آلة في قتله.

ووجهه: أن كل ما مُنِع من إتلافه فالإعانة على قتله حرام كالآدمي فإن قتله حرام من جملة الكبائر، فهكذا الإعانة على قتله تكون حراماً أيضاً؛ لقوله ﷺ: «من أعان على قتل مسلم ولو

(١) متفق عليه. ولأحمد ومسلم: لحم حمار وحشي. وفي رواية للنسائي: عن ابن عباس أن الصعب بن جثامة أهدى إلى النبي ﷺ رجل حمار وحش تقطر دماً وهو محرم وهو بقديد، فردها عليه. وعن زيد بن أرقم: وقال له ابن عباس، يستذكره: كيف أخبرتني عن لحم صيد أهدي لرسول الله ﷺ وهو حرام؟ فقال: أهدي له عضو من لحم صيد فرده وقال: «إنا لا نأكله إنا حرم». رواه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي. إهـ من (فتح الغفار) ١/ ٥٥٤.

بنصف كلمة جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه آيس من رحمة الله»[1]. فإن خالف وأعان على قتله بدلالة أو إشارة أو إعارة آلة كان الجزاء واجباً على قاتله إذا كان محرماً، ولا شيء عليه إذا كان حلالاً، وهل يجب على المعين جزاء لأجل إعانته أم لا؟ فيه مذاهب أربعة:

المذهب الأول: أن المعين عليه الجزاء، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن الشعبي وسعيد بن جبير، ومروي عن علي وابن عباس وعمر وابن عمر وعبد الرحمن بن عوف من الصحابة.

والحجة على هذا: ما روى زيد بن علي عن آبائه عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه قال: لا يقتل المحرم صيداً ولا يشير إليه ولا يدل عليه. وهذا إنما يكون عن توقيف من جهة الرسول ﷺ، إذ لا مدخل للإجتهاد فيه.

ورُوي أن عكرمة أشار إلى حلال ببيض نعام، فجعل أمير المؤمنين وابن علية [2] عليه الجزاء.

وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه جاءته امرأة فقالت: إني رأيت أرنبة وأنا محرمة فأشرت إلى المكري فقتلها، فحكم ابن عباس عليها بالجزاء، فهذه الأدلة كلها موجبة للجزاء على من أشار إلى الصيد أو أعان عليه وهو محرم.

المذهب الثاني: محكي عن الشافعي ومالك، وهو أن المعين لا يجب عليه جزاء سواء كانت الدلالة والإعانة مما يستغنى عنهما، بأن يكون الصيد ظاهراً يراه كل أحد فدل عليه المحرم، أو كان فعله مما لا يستغني عنه القاتل؛ بأن يكون الصيد مختفياً لم يره إلا المحرم، أو أعار القاتل سلاحاً ومعه مثله، أو أعطى القاتل سلاحاً وليس حاصلاً مع المستعير، ففي هذه الأحوال لا يلزم المعين جزاء.

والحجة على هذا: هو قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[المائدة: ٩٥]. والدال والمعين ليسا قاتلين للصيد، فهذا تقرير الدلالة من الآية.

---

(١) رواه البيهقي في (الكبرى)٨/ ٢٢، وابن ماجة في سننه٢/ ٨٧٤.

(٢) هكذا في الأصل، ولعل المراد: وابن عباس والله أعلم.

ومن جهة القياس: وهو أن ضمان الصيد ضمان نفس فوجب أن لا يتعلق بالدلالة وإعارة السلاح كضمان الآدمي.

المذهب الثالث: محكي عن أبي حنيفة، وهو أن الدلالة الظاهرة وإعارة السلاح الذي يستغنى عنه لا يجب عليه جزاء.

وأما الدلالة الخفية بحيث لا يكون الصيد ظاهراً للعيون، وأعاره ما لا يستغني عنه القاتل فعلى كل واحدٍ منهما جزاء.

والحجة على هذا: هو أن الدلالة إذا كانت ظاهرة بحيث يرى الصيد كل أحد أو أعاره سلاحاً ومعه مثله فإن المعين هاهنا لم يحصل من جهته إلا السبب، فلهذا كان الجزاء على القاتل؛ لأن المعين صاحب سبب، ولا حكم للسبب مع من باشر القتل، بخلاف ما إذا كانت الدلالة خفية بحيث لا يراه إلا المحرم، أو أعاره سلاحاً لا يتمكن من القتل إلا به فهو في هاتين الصورتين -أعني المعين- ينزل منزلة المباشر للقتل؛ لأنه لم يتمكن القاتل إلا بهما، فلهذا كان مباشراً للقتل، فلهذا وجب الجزاء عليهما جميعاً.

المذهب الرابع: محكي عن عطاء ومجاهد وحماد وأحمد بن حنبل، وهو أن المعين والقاتل إذا كانا محرمين فالواجب عليهما جزاء واحد، وإن كان القاتل حلالاً والمعين محرماً وجب الجزاء على المحرم المعين.

والحجة على هذا: هو أن الموجب للجزاء إنما هو الإحرام كما أشار إليه تعالى في قوله: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾[المائدة: ٩٥].

فإذا كان القاتل والمعين محرمين فالواجب عليهما جزاء واحد، كما لو قتلا نفساً واحدة فالضمان بينهما نصفان، فإن كان القاتل حلالاً فلا ضمان عليه، والمعين محرماً وجب عليه الضمان لأن مستند الضمان هو الإحرام لا غير. فهذا تقرير المذاهب بأدلتها.

والمختار هاهنا: تفصيل نشير إليه يشتمل على تقريرين:

التقرير الأول: أن الضمان على القاتل وعلى الدال من غير التفات إلى تفصيل الدلالة كيف كانت ظاهرة أو خفية، وسواء كان القاتل متمكناً من غير الآلة أو غير متمكن، وهذا هو الذي أشار إليه الهادي في الجامعين (الأحكام) و(المنتخب).

والحجة على هذا: ما روى أبو قتادة أنه قال: خرجت مع رسول الله ﷺ وأصحابه وهم محرمون وأنا حلال، فرأيت حماراً وحشياً فسألتهم أن يناولوني رمحاً فلم يفعلوا وسألتهم أن يناولوني سوطاً فشددت على دابتي فأخذته فبعضهم أكل وبعضهم لم يأكل، فأخبروا رسول الله ﷺ فقال: «هل أشرتم؟ هل أعنتم؟» فقالوا: لا.

ووجه الدلالة من الخبر: هو أنه لم يفصل في الإشارة والإعانة، وفي هذا دلالة على أن الإشارة والإعانة موجبان للجزاء من غير تفصيل.

التقرير الثاني: وهو التفصيل كما أشار إليه السيد أبو طالب، واختار للمذهب ما قاله أبو حنيفة وأصحابه، وهو أن الدلالة والإشارة إذا كانتا خافيتين بحيث لا يظهر الصيد للعيون، والسلاح إذا كان لا يستغنى عنه، كان على القاتل والمعين الجزاء؛ لأن هذه الإعانة تنزل منزلة المباشرة بالقتل، فأما إذا كانت الإعانة على خلاف هذا الوجه لم تنزل منزلة المباشرة فلهذا لم يجب على المعين الجزاء وإنما يتوجه على القاتل لا غير.

ولهذا قال السيد أبو طالب: لا يبعد ما قاله أصحاب أبي حنيفة على المذهب. مشيراً [إلى] أن الإعانة إذا كانت على الصفة التي ذكرناها نزلت منزلة المباشر، فلهذا وجب الجزاء على المعين والقاتل، وإذا كانت الإعانة على خلاف هذه الصفة نزلت منزلة السبب مع المباشر، فلهذا اختص القاتل بالجزاء دون المعين على هذه الصفة، لكن الأقوى من جهة النظر الشرعي ما أشار إليه الهادي من وجوب الجزاء على المعين على كل حال من غير تخصيص بحالة في الإعانة دون حالة

وحجته ما ذكرناه عنه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روى هناد بن السري[1] أن محرمين أحاش[2] أحدهما صيداً وقتله الآخر، فحكم عمر وعبد الرحمن بن عوف عليهما بشاتين على جهة الجزاء.

وروى عكرمة عن ابن عمر أنه قال: المحرم لا يشير إلى الصيد ولا يدل عليه. فهذه أخبار دالة بظواهرها على أن الإعانة موجبة للجزاء من غير تفصيل في الإعانة، ولا شك أن الأخبار النبوية والآثار المروية عن الصحابة رضي الله عنهم هي أقوى من القياس وأدل على المقصود، فلهذا كان التعويل عليها.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ ۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[المائدة: ٩٥] والمعين ليس قاتلاً كما حكي عن الشافعي.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن المعين وإن لم يكن قاتلاً لكنه في حكم القاتل؛ لقوله ﷺ: «الدال على الشر كفاعله»[3].

وأما ثانياً: فلأن ما ذكرناه من الأدلة والأخبار أكثر وأقوى من ظاهر الآية لقوتها وانتشارها، فلهذا كانت أحق بالعمل.

قالوا: المعين إذا كان في حكم المباشر وجب عليه الجزاء بخلاف ما إذا لم يكن في حكم المباشر كما حكي عن أبي حنيفة.

---

(١) هناد بن السري بن مصعب بن أبي بكر بن شبر بن صعفوق بن عمرو بن زرارة بن عدس بن زائدة بن عبد الله بن دارم التميمي الدارمي، أبو السري الكوفي. روى عنه البخاري في خلق أفعال العباد، وقال أبو حاتم: صدوق. وقال النسائي: ثقة. وذكره ابن حبان في (الثقات). وقال السراج: قال هناد: ولدت سنة اثنتين وخمسين ومائة. قال: ومات في ربيع الآخر سنة ثلاث وأربعين ومائتين. إهـ(تهذيب التهذيب)١١/ ٦٢.

(٢) في لسان العرب: حشنا الصيد حوشاً وحياشاً، وأحشناه وأحوشناه: أخذناه من حواليه لنصرفه إلى الحبالة، وضممناه. إهـ ٦/ ١٩٠.

(٣) ورد في (الفردوس بمأثور الخطاب) ٢/ ٢٣٣، وفي (فيض القدير)٣/ ٥٣٦.

قلنا: إنا قد ذكرنا أن التعويل على الأخبار والآثار أحق بالعمل من التعويل على الأقيسة فلا وجه لتكريره.

قالوا: الجزاء تابع للإحرام، فإن كانا محرمين -أعني: المعين والقاتل- وجب عليهما جزاء واحد، وإن كان المعين محرماً دون القاتل فالجزاء على المعين. كما حكي عن مجاهد وحماد.

قلنا: الجزاء إنما يتوجه على المحرم دون الحلال لحرمة الإحرام.

قوله: إنما يجب عليهما جزاء واحد.

قلنا: سنوضح القول في اجتماع المحرمين على قتل الصيد هل يجب جزاء واحد أو جزاءان.

المسألة الخامسة: وهل يحرم على المحرم أكل الصيد أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أنه يحرم عليه أكل الصيد بكل حال، سواء صاده أو صيد له، بأمره أو بغير أمره، ويحرم عليه أكل ما أعان على صيده، سواء كانت الإعانة بدلالة ظاهرة أو كانت بدلالة خفية، وسواء كانت بإعارة سلاح يستغنى عنه أو لا يستغنى عنه، فإن أكله فقد أساء وعصى وعليه الفدية، وهذا هو رأي أئمة العترة.

والحجة على هذا: هو أنه انتفع بما حظره الإحرام من الإنتفاع به أو بما منع الإحرام منه فوجب لزوم الفدية له، كما لو تطيب بالطيب أو لبس المخيط.

المذهب الثاني: محكي عن الشافعي، وهو أنه يجوز للمحرم أكل ما لم يُصَد له ولا أعان على قتله، فإن صيد له حرم عليه أكله، سواء علم به وأمر أو لم يعلم به ولم يأمر، وهكذا فإنه يحرم عليه كل ما أعان على قتله بدلالة ظاهرة أو بدلالة خفية، وسواء أعاره سلاحاً يستغني عنه أو لا يكون مستغنياً عنه.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «الصيد حلال لكم ما لم تصيدوه أو يصاد لكم»[1].

---

(١) في (جواهر الأخبار)٢/ ٣١٤: عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «صيد البر حلال لكم وأنتم حرم ما لم تصيدوه أو يصاد لكم». أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي. إهـ. وهو في صحيح ابن خزيمة ٤/ ١٨١، وصحيح ابن حبان ٩/ ٢٨٣، و(مجمع الزوائد)٣/ ٢٣١، ومسند أحمد ٣/ ٣١٢.

ووجه الدلالة من الخبر، هو إباحة أكله للمحرم ما لم يصده بنفسه أو يصد له.

المذهب الثالث: محكي عن أبي حنيفة، وهو أنه إذا صيد بأمره أو أعان عليه بدلالة أو إشارة خفية أو أعاره سلاحاً لا يستغنى عنه، فما هذا حاله يحرم عليه أكله، فأما إذا صيد له بغير أمره أو أعان على صيده بدلالة ظاهرة أو إعارة آلة يستغنى بغيرها عنها، جاز له أكله.

والحجة على هذا: هو أنه إذا صاده أو صيد له بأمره أو كان بدلالة خفية، أو أعاره آلة لا يستغنى عنها فهو مباشر للقتل، فلا يجوز له أكله، بخلاف ما إذا صيد له بغير أمره أو كان بدلالة ظاهرة أو أعانه بسلاح يستغنى عنه، فإنه لا يكون مباشراً للقتل، فلهذا جاز له أكله. فهذا تقرير المذاهب بأدلتها.

والمختار: تحريم أكل الصيد على المحرم على كل أحواله كما هو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنه ممنوع منه من أجل الإحرام، فلا يحل له أكله كما لو قتله بنفسه أو ذبحه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: يجوز له أكله إلا أن يصيده بنفسه أو يصاد له أو يعين على قتله، كما حكي عن الشافعي، فإن كان قتله على خلاف هذا جاز له أكله.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الأدلة الشرعية ما فصلت بين أن يكون قاتلاً بنفسه أو يقتله الغير، في تحريم أكله على المحرم.

وأما ثانياً: فلأنه محرم فلا يحل له أكل لحم الصيد كما لو قتله بنفسه، وهذان الوجهان هما أصل في الرد على أبي حنيفة، حيث قال: إذا كان قتله بدلالة ظاهرة أو كان قتله بسلاح يستغنى عنه. فإن الجواب عنه مثل ما أوردناه على الشافعي من غير فرق.

المسألة السادسة: وإن خالف المحرم فأكل مما صيد له أو مما أعان على قتله، فهل تجب عليه الفدية لأجل ما أكل أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن الفدية واجبة، وهذا هو رأي أئمة العترة، والقديم من قولي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن القتل ممنوع منه، فيجب في الأكل أن يكون ممنوعاً منه، فإذا وجب الجزاء بالقتل وجبت عليه الفدية بالأكل توفيراً على كل واحدة من الحالتين ما تستحقه من الغرم.

المذهب الثاني: أنها لا تجب عليه الفدية بالأكل، وهذا هو الجديد من قولي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أنه لحم لو أكله الحلال لم يضمنه، فهكذا إذا أكله المحرم فلا ضمان عليه.

والمختار: وجوب الفدية على المحرم إذا أكل من الصيد كما هو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو قوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾[المائدة: ٩٦] فقوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ﴾ عام في الأكل وفي القتل، كما في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾[النساء: ٢٣] فإنه عام في جميع أنواع الاستمتاعات.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: لحم لو أكله الحلال لم يضمن شيئاً، فهكذا إذا أكله المحرم.

قلنا: المعنى في الأصل: أنه حلال بخلاف ما نحن فيه فإنه محرم، ومستند الضمان بالجزاء والفدية هو الإحرام، بخلاف الحلال فافترقا.

المسألة السابعة: وإن اشترك جماعة من المحرمين في قتل صيدٍ فهل يجب على كل واحدٍ منهم جزاء كامل أو يكفيهم جزاء واحد؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يجب على كل واحدٍ منهم جزاء كاملٌ على انفراده، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه ومالك والحسن البصري والشعبي.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[المائدة: ٩٥] و﴿مَنْ﴾ من ألفاظ العموم المستغرقة بدليل صحة الاستثناء، ومن حق الاستثناء أن يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته.

ووجه الدلالة من الآية: هو أن الله تعالى أوجب على كل من كان قاتلاً للصيد وهو محرم جزاء، سواءً كان منفرداً بقتله أو مشتركاً فيه بينه وبين غيره.

المذهب الثاني: أنه لا يجب عليهم إلا جزاء واحد، وهذا هو المحكي عن عطاء، وهو رأي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أنهم إذا اشتركوا في القتل فليس كل واحد منهم قاتلاً على الكمال، بل كل واحدٍ منهم كأنه قتل بعض الصيد، فلهذا ضمنوا جزاءً واحداً.

والمختار: هو وجوب الجزاء على كل واحدٍ منهم، كما هو رأي أئمة العترة ومن وافقهم على ذلك.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن جزاء الصيد ينزل منزلة الكفارة بدليل قوله تعالى في جزاء الصيد:﴿أَوْ كَفَّـٰرَةٌ طَعَامُ مَسَـٰكِينَ﴾[المائدة: ٩٥]. وإذا كان نازلاً منزلة الكفارة وجب على كل واحدٍ منهم جزاءً كما نقول في جماعة اشتركوا في قتل رجلٍ خطأً، فإنه يجب على كل واحدٍ منهم كفارة لنفسه، فهكذا يجب في جزاء الصيد على كل واحدٍ منهم جزاء من غير فرق.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إن كل واحدٍ منهم غير قاتل، وإنما كل واحدٍ قتل بعض الصيد، فلهذا لم يجب إلا جزاء واحد عليهم جميعاً.

قلنا: هذا لا وجه له، فإن كل واحدٍ منهم قاتل على الكمال، فلهذا وجب على كل واحدٍ منهم جزاء، ولهذا فإن الشافعي يوافقنا في جماعة قتلوا رجلاً أنهم يقتلون به، فهكذا هاهنا.

قالوا: إن الله تعالى أوجب جزاءً واحداً؛ لقوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[المائدة: ٩٥].

قلنا: الجزاء اسم يقع على الواحد وعلى الأكثر بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَآؤُكُمْ جَزَآءً مَّوْفُورًا﴾[الإسراء: ٦٣]. والجزاء في مقابلة كبائر فعلوها، وقوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ﴾[الرحمن: ٦٠]. والإحسان أنواع كثيرة يقع عليها اسم الجزاء.

قالوا: إنه صيد مضمون بالجزاء، فأشبه صيد الحرم إذا قتله حلالان، فإنهما إنما يضمنان قيمة واحدة، فهكذا يضمنون جزاء واحداً.

قلنا: إنهم لم يهتكوا حرمة الإحرام بقتل صيد الحرم، فلهذا كان ضمانهم كضمان قيم المتلفات من أموال بني آدم.

قالوا: جزاء الصيد يشبه قيم المتلفات، ولهذا فإنه يرتفع بارتفاع الصيد وينخفض بانخفاضه فصار حكمه كجماعة أتلفوا ثوباً أو غيره من المتلفات.

قلنا: وارتفاعه وانخفاضه لا يمنع أن يكون الجزاء بمنزلة الكفارة، ولهذا فإن كل من حلق رأسه فعليه دم، ومن حلق بعضه فعليه صدقة، وكل واحدٍ منهما كفارة للجناية على الإحرام، ثم إن الجزاء بمنزلة الكفارة، ولهذا فإن من قتل وعلاً أو ظبياً ليس مثل من كسر بيضة [طائر] أو نتف ريشه، وفي هذا دلالة على أن الجزاء بمنزلة الكفارة في قلتها وكثرتها.

المسألة الثامنة: وهل يكون المبتدئ في قتل الصيد والعائد فيه سواءً في وجوب الجزاء أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنهما سواء، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الفريقين الحنفية والشافعية، ومحكي عن مالك، وأكثر الفقهاء.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[المائدة: ٩٥]. ولم يفصل بين العائد والمبتدئ.

المذهب الثاني: أن العائد لا جزاء عليه، ولكن ينتقم الله منه، وهذا هو المحكي عن داود من أهل الظاهر، وهو رأي الإمامية.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾[المائدة: ٩٥]. فالظاهر من الآية إيجاب الانتقام من العائد في قتل الصيد دون الجزاء.

والمختار: وجوب الجزاء على العائد، كما هو واجب على المبتدئ، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنه مُحْرِم قتل صيداً فلزمه الجزاء بنص الآية كالمبتدئ، ويؤيد ما ذكرناه من هذا القياس: أن أصول الشريعة تشهد له بالصحة والتقرير من جهة أن حكم الجنايات لا يختلف حالها في إيجاب العقوبة عليها بالابتداء أو العود، ولهذا فإن من زنى وأقيم عليه الحد ثم زنى مرة ثانية أعيد عليه الحد. وهكذا فإن من سرق وقطعت يده ثم سرق مرة ثانية قطعت رجله، وهكذا من قذف ثم أقيم عليه الحد ثم قذف مرة ثانية أقيم عليه حد القذف. والأمر يجري على هذه الطريقة في جميع الجنايات فهكذا ما نحن فيه لا يختلف حاله في الابتداء والإعادة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: ظاهر الآية يقضي بالانتقام بالعودة في قتل الصيد دون الجزاء فيجب الاعتماد عليه.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الإجماع قبل ظهور الخلاف من داود والإمامية، على وجوب الجزاء على العائد في قتل الصيد كوجوبه على المبتدئ، فهم محجوجون بما سبق من الإجماع قبلهم.

وأما ثانياً: فلأن المراد بقوله تعالى: ﴿فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ﴾[المائدة:٩٥]. أنه لمكان الجرأة على المعصية بالعود يحصل عليه أمران،الانتقام منه لأجل جرأته على الإقدام على التحريم مرة ثانية، ووجوب الجزاء عليه، فحصول الانتقام لا يمنع من إيجاب الجزاء، فلا وجه لما قالوه.

وقد نجز غرضنا من ذكر ما يتعلق بأكل الصيد وذبحه.

الفرع الثالث: قال الهادي في (المنتخب): ولو أن محرماً حصل في يده صيد عن اصطياد أو شراءٍ أو غير ذلك فأمسكه ولم يرسله حتى مات في يده فعليه الجزاء.

واعلم أن كل ما أخذ المحرم من الصيد على جهة المباشرة، فإنه إذا مات في يده فهو ضامن له؛ لأن السبب في تلفه إمساكه له، فصار كما لو قتله، ولأنه منهي عن أخذه ومحرم عليه إمساكه، فإذا تلف في يده ضمنه كما لو تلف المغصوب في يد الغاصب.

وقال أيضاً: وإن أخذ صيداً وحمله إلى بلده فعليه أن يرده إلى مكانه الذي أخذه منه ويرسله هناك.

ووجه ذلك، هو أنه منهي عن الإضرار به، فإذا أخذه فقد أضر به بنقله عن مكانه، فلهذا أوجبنا عليه رده إلى مكانه الذي أنس به وألفه، فإذا رده إلى مكانه فقد أزال عنه الضرر، ولأنه إذا أرسله في غير مكانه الذي أخذه منه عرضه للهلاك والتلف بسبب الوحشة لفقدان وطنه فلا يكون مزيلاً عنه الضرر الذي أدخله عليه، وعليه أن يتصدق لإفزاعه؛ لأنه منهي عن تنفيره وإفزاعه لأنه قد أضر به، فإذا فعل ذلك لزمه أن يتصدق جبراناً لما فعل من الإفزاع، وقدره الهادي بمدين من الطعام وهما نصف الصاع تغليباً للظن في مقدار الجناية كما نقوله في نفقة القريب، فإن الغرض كفايته، وتقدير الكفاية إلى نظر الحاكم، فإن مات في يده فعليه الجزاء كما نقوله في المغصوب لأن يده يد الجناية وعلى اليد ما أخذت حتى ترد.

الفرع الرابع: قال الهادي في الجامعين (الأحكام) و(المنتخب): وإن كان الصيد طائراً فأخذه ونتف ريشه أو قصه فعليه أن يعلفه ويتعهده حتى ينبت ريشه ثم يرسله، وهو محكي عن أبي يوسف.

وحكى أبو الحسن الكرخي عن أبي حنيفة أنه إذا قلع سن ظبي ونبتت فإنه لا يلزمه شيء، وقال الكرخي: ولم يرو عنه في غيره شيء فيحتمل أن يكون الريش إذا نبت مثل السن إذا نبتت في أنه لا يلزم المحرم شيء، والذي يأتي على رأيه ومذهبه أنهما سواء، فإذا لم يجب في السن شيء

فهكذا في الريش، والجامع بينهما أن كل واحدٍ منهما مضمون على المحرم إذا لم ينبت، فإذا نبتا فلا ضمان. وإنما قلنا: إن عليه إرساله، فلأنه منهي عن إمساكه وإنزال الضرر به، ومنعه عن الطيران إنما كان بفعله، فلا يمكن إزالة ما لحقه من الألم والضرر إلا بتعهده وسقيه وعلفه حتى يرجع إلى حالته الأولى، ويتصدق على قدر إفزاعه ونتف ريشه؛ لقوله ﷺ: «لا ينفر صيدها». فإذا وجب في التنفير والإفزاع صدقة فإيجابها في النتف والقص أولى وأحق، والدم غير واجب، ولم يقدر الهادي هاهنا شيئاً من الصدقة كما قدره في إفزاعه وحمله إلى مكان آخر، والجناية هاهنا أكبر من الأول؛ لأن هاهنا نتف الريش وقصه، فيحتمل صاعاً من الطعام ويحتمل إطعام مسكين والأمر فيه قريب.

الفرع الخامس: قال الهادي في (المنتخب): ولو أن المحرم أخذ صيداً فأخذه منه حلال ثم أرسله الحلال فلا جزاء على المحرم ولا ضمان على المرسل، وهو محكي عن أبي يوسف ومحمد، وأحد قولي الشافعي.

وحكي عن أبي حنيفة: أنه إن اصطاده قبل إحرامه، فعلى المرسل قيمته؛ لأن الصيد عنده يملكه المحرم إذا صاده قبل إحرامه ولا يزول ملكه عنه، وقد مر بيانه، وإن كان اصطاده بعد إحرامه، فلا يلزمه ضمان.

ووجه ما قلناه من أنه لا ضمان على الحلال المرسل: لأنه أزال يداً عادية ورده إلى حال السلامة فلا يلزمه ضمان، كما إذا اصطاده وهو محرم ثم أرسله. ولقوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى ترد». وهذا فقد رد فلا ضمان يلحقه، ولأنه فعل ما كان واجباً فعله على المحرم. فوجب أن لا يكون ضامناً، كمن استرد الشيء من الغاصب ورده على صاحبه، وإنما قلنا: إنه لا جزاء على المحرم، فلأنه لم يكن من جهته نقص ولا إتلاف، فلهذا لم يلزمه الجزاء، كما لو أرسله بنفسه، ولم يكن من جهته إلا الإفزاع فلا يلزمه أكثر من الصدقة جبراناً لإفزاعه.

ويؤيد ما ذكرناه: أن المحرم لا يحتاج إلى نية الإرسال في سقوط الضمان عن ذمته، ولهذا فإنه لو فلت من يده وطار فإنه يخرج عن ضمانه ولا يلزمه شيء.

نعم.. ولا يلزم على ما ذكرناه من أنه لا ضمان على من أرسل الصيد من يد المحرم. [وفيه] صورتان:

الصورة الأولى: أنه لا يلزم عليه، أنه إذا نذر أن يتصدق بدراهم بعينها وأخذها رجل وتصدق بها فإنه يضمن المتصدق لصاحبها.

قال السيد أبو طالب: ولا نص لأصحابنا على أنه لا يجوز أن يتصدق بغيرها، وإذا بطلت التفرقة بينهما من هذا الوجه فالتفرقة بينهما حاصلة من وجه آخر، وهو أن إرسال الصيد إزالة يد عادية، فلهذا لم يلزمه الضمان في إرساله، بخلاف الصدقة في الدراهم فإنها إزالة يد عادلة، فلهذا لزمه ضمانها، فافترقا.

فأما على رأي المؤيد بالله والفقهاء، فالتفرقة بينهما هو أنه في إرسال الصيد الحق متعين، فلهذا لم يلزمه ضمان، بخلاف الصدقة فإن الحق فيها غير متعين، ولهذا فإنه يجوز له أن يتصدق بغيرها، فلهذا كان الضمان لازماً له، فافترقا.

ويوضح ما ذكرناه: أن على رأي المؤيد بالله، أن كل من نذر أن يتصدق بدراهم جاز له أن يخرج غيرها، فلأجل هذا كان ضامناً في الدراهم المتصدق بها ولم يضمن إرسال الصيد.

الصورة الثانية: ولا يلزم عليه إذا أخذ شيئاً من مال الغير مقدار زكاته من غير إذنه فيخرجه إلى الفقراء فإنه يضمن وإن فعل ما كان واجباً عليه؛ لأن ما أخرجه غير متعين على صاحب المال فإنه مخير بين إخراجه من ذلك المال وبين إخراجه من مال آخر، بخلاف إرسال الصيد فإنه متعين، فافترقا.

ومن وجه آخر: وهو أن إخراج الزكاة يفتقر إلى النية، وإرسال الصيد لا يفتقر إليها فافترقا.

ومن وجه آخر: وهو أن الحال في إرسال الصيد كالحال في المسلم إذا وجد خمراً فأراقها فإنه لا ضمان عليه، وكالحال في الغصب إذا أخرجه من يد الغاصب ورده إلى المستحق. فحصل من مجموع ما ذكرناه: مفارقة إرسال الصيد في أنه غير مضمون على من أرسله، بخلاف ما ذكرناه في هذه الصور.

الفرع السادس: قال الهادي في (الأحكام): فإن اصطاد المحرم ظبية فولدت عنده أولاداً فإنه يجب عليه ردها إلى مكانها مع أولادها؛ لأن إخراجها مع أولادها عن مكانها فيه ضرر عليها، وربما يكون تعريضاً للتلف، فلهذا كان واجباً إزالة الضرر عنها وعن أولادها، وإن ماتت أو مات أحد من الأولاد كان عليه بكل واحدٍ جزاء؛ لأنها تلفت بسبب من جهته فصار كما لو قتلها وقتل أولادها.

وإن حلب صيداً فهل يضمن اللبن أم لا؟

فالظاهر من المذهب: وجوب ضمان اللبن، وهو رأي الشافعي.

وحكى ابن الصباغ صاحب (الشامل) عن أبي حنيفة: أنه إن كان اللبن ينقصه ضمنه، وإن كان لا ينقصه لم يضمنه.

ووجه ما قلناه: هو أنه أتلف شيئاً من الصيد فوجب عليه ضمانه، كما نقوله في الشعر والريش.

وإن صال عليه الصيد فقتله فهل يضمنه بالجزاء أم لا؟

فالذي يأتي على المذهب: أنه لا جزاء فيه، وهو محكي عن الشافعي وأصحابه، وقال أبو حنيفة: عليه الجزاء.

ووجه ما قلناه: هو أنه إذا لم يندفع عن الضرر إلا بقتله فقلته لا جزاء عليه؛ لأن حرمته ليست بأعظم من حرمة الآدمي، فكما أن الآدمي إذا صال بغير حق هدر دمه، فهكذا حال الصيد.

الفرع السابع: وهل يجب على المحرم ضمان ما أتلف من بيض الطير أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: وجوب الضمان في البيض على المحرم، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الفريقين الحنفية والشافعية، وهو رأي مالك، وقول أكثر أهل العلم.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿لَيَبْلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلصَّيْدِ تَنَالُهُۥٓ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ﴾[المائدة: ٩٤]. فالذي تناله الأيدي هو البيض والفروخ، وما تناله الرماح هو الصيد على أنواعه.

المذهب الثاني: أنه لا شيء في البيض إذا أتلفها المحرم.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾[المائدة: ٩٥]. والبيض فليس يقال إنه صيد، وإتلافه لا يوصف بكونه قتلاً للصيد، فلأجل هذا لم يجب فيه شيء.

والمختار: وجوب الضمان في البيض إذا تلف، كما هو رأي أئمة العترة وأكثر العلماء.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو ما روى أبو هريرة عن الرسول ﷺ أنه قال: «إذا كسر المحرم بيض نعامة فعليه ثمنها»[1]. ولأن البيض جزء من أجزاء الصيد فوجب عليه ضمانه كما لو قطع عضواً من أعضائه، وكما لو قص ريشه أو نتفه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الواجب في ضمان الصيد ما كان قتلاً كما دل عليه ظاهر الآية، وإتلاف البيض ليس قتلاً، فلهذا لم يجب فيه شيء.

قلنا: هذا المذهب والإحتجاج له محكي عن داود من أهل الظاهر، ومروي عن المزني من أصحاب الشافعي، وجوابه من وجهين:

أما أولاً: فلأن الإجماع منعقد على ضمان ما ليس قتلاً كما لو جرحه أو قص ريشه أو نتفه أو نفره عن موضعه إلى غير ذلك مما لا يكون قتلاً، فدل ذلك على ضمان البيض وإن لم يكن قتلاً.

وأما ثانياً: فلأن البيض يكون منه الفراخ إذا بلغ أوانه، فيجب عليه ضمانه كما لو قتل الفراخ نفسها.

واعلم أن الضمان على المحرم إنما يجب بإتلاف ما كان نامياً كالصيد وشجر الحرم، أو ما يكون فيه نماء كالبيض فإنه يصير فراخاً، فأما ما كان ليس نامياً كالبيض المذر[2] والشجر اليابس فلا ضمان فيه.

---

(١) أخرج الدارقطني والبيهقي من حديث كعب بن عجرة بإسناد ضعيف: أن رسول الله ﷺ قضى في بيض نعامة أصابه المحرم بقيمته. انتهى من (فتح الغفار)١/ ٥٥٣.

(٢) مذرت البيضة مذراً إذا غرقلت، فهي مذرة، فسدت. اهـ. لسان ٥/ ١٦٤.

الفرع الثامن: وإن كسر بيضة من بيض الصيد، لم يجز له أكلها، كما لو قتل صيداً لم يجز له أكله، عند أئمة العترة وهو قول الشافعي، وهل يحل للغير أكله أم لا؟ فيه تردد.

فالذي يأتي على رأي أئمة العترة: أنه لا يحل للغير أكله كما لا يحل للمحرم أكله وهو أحد قولي الشافعي.

وحكى ابن الصباغ والقاضي الطبري: أنه يحل للغير أكله، قولاً واحداً، وقد أوضحنا الدلالة على منع أكله للغير فأغنى عن الإعادة.

وإن كسر المحرم بيضة فاسدة نظرت، فإن كان من بيض النعام وجب ضمانها، لأن لقشرها قيمة فيجب ضمانها، وإن كان المكسور من غير بيض النعامة فلا ضمان هناك لأنه لا قيمة له. وإن كسر المحرم بيض الجراد وجب ضمانه كما يجب ضمان الجراد في نفسه؛ لأن كل ما ضمنت نفسه لحرمة الإحرام وجب ضمان بيضه لأنه جزء من أجزائه كما مر بيانه.

وإن أخذ بيض صيد وتركه تحت الدجاجة نظرت، فإن حضنته الدجاج حتى استكملت الفراخ وطارت ونشأت، فلا شيء عليه؛ لأنه لم يجن عليه جناية توجب عليه الضمان، كما لو أخذ ظبية ماتت أمها فرباها حتى استقلت بنفسها، وإن فسدت البيض ضمنها لأن سبب فسادها أخذه لها. وإن أخذ بيض دجاجة وجعلها تحت الطيور التي تصاد، ثم لم يقعد الطير على بيضه أو قعد عليها ففسدت فعليه ضمان بيض الصيد؛ لأن الظاهر أن الصيد إنما لم يقعد على بيضه لأجل ما ترك تحته من بيض الدجاج، وهكذا إنما كان فساده لأجل شغله بالقعود على بيض الدجاج.

وإن نزا الديك على الحجل والدراج فباضت لم يجز للمحرم كسر ذلك البيض؛ لأنه بيض صيد، وإن نزا ذكر الحجل والدراج على الدجاج فباضت فأخذه المحرم فلا ضمان عليه، لأنه ليس ببيض صيد، والاعتبار إنما هو بالأم كما سنوضحه.

الفرع التاسع: وإن حبس الحلال طائراً في الحل وله فرخ في الحرم حتى مات الطائر والفرخ جميعاً، فإنه يضمن الفرخ دون الطائر لأنه أتلف الطائر في الحل، فلهذا لم يكن عليه ضمان لا من أجل الإحرام ولا من أجل الحرم؛ لأنه تلف في الحل، وتلف الفرخ في الحرم لسبب كان منه في

الحل، فلهذا ضمنه، كما لو رماه من الحل.

وإن حبس طائراً في الحرم وله فرخ في الحل فمات الطائر والفرخ معاً ضمنهما جميعاً، لأنه أتلف الطائر في الحرم فعليه ضمان قيمته، وأتلف الفرخ[1] في الحل بسبب كان منه في الحرم، فصار كما لو رماه من الحرم إلى الحل.

وإن افترش الجراد في الطريق فلم يجد المحرم سبيلاً إلى الطريق إلا بقتله فمشى وقتل الجراد، فهل يجب عليه الجزاء أم لا؟

فالظاهر من المذهب: وجوب الجزاء عليه، وهو الأصح من قولي الشافعي، حكاه أبو حامد الإسفرائيني، وحُكي عنه قول آخر: أنه لا جزاء عليه؛ لأنه مضطر إلى قتله فلم يجب عليه الجزاء، كما لو صال عليه صيد فقتله.

ووجه ما قلناه: هو أنه أتلفه لمنفعة نفسه، فلهذا وجب عليه ضمانه بالجزاء كما لو اضطر إلى أكله في المخمصة فأكله.

وإن باض طير على فراشه فنقله عن فراشه ولم يحضنه ففسد لما لم يحضنه طير، ضمنه؛ لأنه فسد بسبب من جهته، فصار كالجراد إذا وطأه.

الفرع العاشر: كل ما نهي المحرم عنه فإنه إذا احتاج إلى فعله، مثل أن يحتاج إلى اللباس لحر أو برد أو احتاج إلى استعمال الطيب لمرض فتداوى به أو احتاج إلى حلق رأسه أو قطع الظفر للأذى أو إلى قتل الصيد للمجاعة، جاز له فعله؛ لقوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[الحج: ٧٨]. وقوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾[البقرة: ١٨٥]. ويجب عليه الجزاء والفدية في ذلك، إلا في لبس السراويل إذا نكسها عند عدم الإزار فإنه لا فدية عليه، كما مر تقريره.

والحجة على وجوب الفدية: قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ**﴾[البقرة: ١٩٦]. والتقدير في الآية: فمن كان منكم مريضاً فتطيب أو به

(١) في الأصل: الطائر. وهو سهو واضح.

أذى من رأسه فحلق شعره، ففدية من صيام أو صدقة أو نسك، ولحديث كعب بن عجرة الذي تقدم ذكره.

قاعدة: اعلم أن الأفعال الموجبة للضمان هي: المباشرة والسبب واليد، فهذه وجوه ثلاثة نوضحها بمعونة الله.

الوجه الأول: الضمان بالمباشرة، ونعني بالمباشرة أن يكون المحرم قاتلاً للصيد بيده، إما بذبحه وإما بجرحه أو بنتف ريشه أو قصه أو كسر بيضه أو إزالته عن موضعه، فيضمن ما فعله بالجزاء والفدية؛ لأنه باشر هذه الأمور بيده من غير وصلة، فلأجل هذا لزمه الضمان لأجل التعدي على ما نهي عنه المحرم.

ولو أخذ صيداً مجروحاً جرحه غيره ليداويه فمات تحت يده فلا ضمان عليه؛ لأنه أمانة في يده فلا تعدي من جهته.

وإن قصد المحرمَ لص على حمار وحشي ليقتله ولم يتأت دفعه إلا بقتل الحمار فلا ضمان عليه على ظاهر المذهب، ويجري الخلاف هاهنا على حد الخلاف إذا صال عليه الصيد، ففي مسألة الصيد، القوي على المذهب: أنه لا ضمان عليه، وهو محكي عن الشافعي، وعن أبي حنيفة: أن عليه الجزاء، وقد مر بيانه فأغنى عن الإعادة، فحاصل الأمر في الضمان بالمباشرة أنها كل أمر وقع به الإتلاف بنفسه لا بغيره.

الوجه الثاني: الإتلاف بالسبب، وهو كل أمر حصل الإتلاف عنده لا بنفسه، وهذا نحو أن يرمي حجراً فيقتل صيداً، أو يرجم شخصاً فيصيب طائراً، فهو في هذه الحالة غير ضامن لما أفسد من الصيد، لأنه غير قاصد إلى قتله كما قلناه في الناسي، وجملة الأمر أن السبب إذا كان فيه عدوان فهو ضامن، وإن كان غير متعدٍ فيه لم يلحقه ضمان. وعلى هذا إذا حفر بئراً في ملكه فتردى فيها صيد فليس ضامناً، وإن حفر بئراً على جهة العدوان في غير ملكه فعليه الضمان، وإن حفر بئراً في الحرم فتردى فيها صيد ضمن؛ لأن الحرم لا يملك فلهذا وجب عليه الضمان. وإن نصب شبكة في ملكه أو في غير ملكه فتردى فيها صيد وهو محرم وجب الجزاء، وإن نفر المحرم صيداً فانطلق

الصيد فتعثر بانطلاقه وتلف وجب عليه الجزاء، ولو مات الصيد بآفة سماوية في حال النفور ضمنه بالجزاء، وإن تلف بعد سكونه عن التنفير لم يكن ضامناً لانقطاع فعل التنفير بالسكون، وإن أرسل كلباً فاصطاد، ضمن المحرم ما اصطاده الكلب بالجزاء، وإن حل المحرم رباط الكلب فاصطاد إثر الحل ضمنه المحرم بالجزاء؛ لأنه أثر فعله، وإن حل رباط الكلب من غير صيد، ثم ظهر الصيد فاصطاده فلا ضمان عليه؛ لأنه فعل للكلب وطبعه الغرام بأخذ الصيد بكل حال فلا عدوان من جهة المحرم بحال.

الوجه الثالث: اليد، وإن أثبت المحرم يده على صيد فتلف، ضمنه؛ لأن إثبات اليد عدوان، فلهذا كان ضامناً بها، ولو أمسك المحرم صيداً فقتله حلال فالضمان على المحرم لأن يده يد عدوان، وإن قتله محرم آخر فقرار الضمان على القاتل؛ لأن الممسك صاحب سبب والقاتل مباشر، ولا حكم للمسبب مع وجود المباشر كما قلناه في المردي مع الحافر للبئر، فإن الضمان على المردي دون الحافر. وإن تردى الصيد في حفر العدوان فالضمان على الحافر لعدوانه، وإن حفر في ملكه فتردى الصيد حكمنا بالإهدار إذ لا جهة هناك توجب الضمان. فهذا ما أردنا ذكره في تحريم ما يتعلق بالصيد لأجل الإحرام، والحمد لله.

النظر الثاني: في بيان ما يتعلق بالتحريم لأجل الحرم

اعلم أن قتل الصيد كما هو حرام ومنهي عنه لأجل الإحرام فهو حرام ومنهي عنه لأجل الحرم، وقد ذكرنا ما يتعلق بجانب الإحرام من الضمان بالجزاء والفدية، ونحن الآن نذكر ما يتعلق بجانب الحرم من قتل الصيد، ويحصل المقصود منه برسم مسائل عشر.

المسألة الأولى: ويحرم صيد الحرم على الحلال والمحرم جميعاً، لا خلاف فيه بين أئمة العترة وفقهاء الأمة؛ لأجل ورود النهي عن ذلك، فإن قتله محرم أو حلال فهل يجب عليه الضمان أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يجب عليه الضمان إذا قتله الحلال، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن

الفريقين الحنفية والشافعية، ومحكي عن مالك وغيره من الفقهاء لا يختلفون فيه.

والحجة على هذا: ما روى ابن عباس رضي الله عنه أن الرسول ﷺ قال: «إن الله حرم مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها»[1].

والذي يدل على وجوب الضمان: هو أنه صيد ممنوع من قتله بحق الله تعالى فوجب أن يكون قتله مضموناً كالمحرم.

المذهب الثاني: أنه لا ضمان فيه، وهذا هو المحكي عن داود من أهل الظاهر فإنه قال: إنه ممنوع من تنفيره وقتله، فإن قتله فلا ضمان عليه. ولم أعلم أن أحداً ذهب معه إلى هذه المقالة من الفقهاء.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾[المائدة: ٩٥] .

ووجه الدلالة من الآية: هو أنه إنما أوجب الضمان على من قتل الصيد في حال إحرامه بظاهر الآية، ومفهومها دال على بطلان الضمان على كل من قتل صيد الحرم.

والمختار: هو وجوب الضمان على كل من قتل صيداً في الحرم، كما هو رأي أئمة العترة والفقهاء.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾[المائدة: ٩٥] والحُرُمُ جمع حرام كحمار وحمر، ومن في الحرم يسمى حراماً، ويدل عليه قول الشاعر:

قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً فدعا فلم أر مثله مخذولا[2]

فسماه محرماً لما كان في حرم المدينة، وليس الغرض أنه كان محرماً بحج أو عمرة، وإنما غرضه

(١) تقدم.

(٢) البيت لشاعر يعرف بلقب الراعي، كما في اللسان ١٢/ ١٢٣.

أنه كان في حرم المدينة.

ووجه الدلالة من الآية: هو أنه نهى عن قتل الصيد في حال الإحرام، والحرم يجمع من كان محرماً بالحج والعمرة ومن كان حاصلاً في الحرم، وفي هذا دلالة على ما قلناه من إيجاب الضمان عليه.

وذكر بعض أصحاب الشافعي أن الحُرُم جمع مُحْرِمٍ، وهذا خطأ، فإن محرماً إنما يجمع على (محرمون)، ولا يجوز تكسيره على حُرُم، وإنما الحُرُم جمع حرام كما أشرنا إليه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إنما يجب الضمان على كل من أحرم بحجٍ أو عمرة كما هو ظاهر الآية، فأما من كان في الحرم فلا ضمان عليه بمفهوم الآية.

قلنا: إن ظاهر الآية دال على أن كل من كان محرماً وقتل صيداً فالضمان واجب عليه، والمحرم كما يكون بالحج والعمرة فهو محرم بدخول الحرم، فلا جرم وجب عليه الضمان كما أشرنا إليه.

ومن وجه آخر: وهو أن الإجماع منعقد قبل داود على وجوب الضمان على كل من قتل الصيد وهو حلال في الحرم، ولكن اختلفوا في كيفية ضمانه كما سنوضحه، والإجماع آكد الأدلة، فما خالفه فهو باطل.

المسألة الثانية: وإذا تقرر كونه ضامناً بالأدلة التي أشرنا إليها فهل يكون ضمانه بالقيمة أو بالجزاء؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن ضمانه إنما يكون بالقيمة، فإذا قتل حلال صيداً من صيد الحرم ضمن قيمته، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه .

والحجة على هذا: هو أنه حيوان من جنس الصيد فنهى عن قتله بحق الغير، فوجب ضمانه بالقيمة، كالصيد المملوك وغيره من سائر الحيوانات.

المذهب الثاني: أنه مضمون بالجزاء كضمان المحرم إذا قتل صيداً، وهذا هو رأي الشافعي، ومحكي عن مالك.

والحجة على هذا: هو أنه صيد ممنوع من قتله بحق الله تعالى، فوجب ضمانه بالجزاء كالمحرم.

والمختار: هو التعويل على القيمة، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن الأصل: هو ضمان القيمة في المتلفات، وهذا حيوان أُتلف فوجب ضمانه بقيمته، وكان الأصل فيما قتله المحرم من الصيد ضمانه بقيمته، خلا أنا أخرجناه بدلالة في ضمانه بالجزاء فافترقا.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: حيوان ممنوع من قتله بحق الله تعالى فوجب ضمانه بالجزاء، كالصيد إذا قتله المحرم ففيه الجزاء.

قلنا: القياس: ضمان ما أتلفه المحرم من الصيد أن يضمن بالقيمة، لكنا أخرجناه بدلالة منفصلة وهو قوله تعالى: **﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾**[المائدة: ٩٥]. فلهذا خصصناه بالجزاء لما ذكرناه.

المسألة الثالثة: في كيفية الضمان، وفيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: أنه مخير بين أمرين، إن شاء أطعم وإن شاء أهدى، ولا مدخل للصوم فيه، وهذا هو رأي أئمة العترة.

والحجة على هذا: هو أنه بدل عن متلفٍ لا يتعلق بهتك حرمة عبادة فلا يجزي فيه الصوم، كما إذا قتل صيداً مملوكاً.

المذهب الثاني: محكي عن أبي حنيفة، وقد اتفقت الرواية عنه أنه لا يجزئ فيه الصوم كما قلناه، وفي الإطعام والهدي عنه روايتان:

الرواية الأولى: أنه مخير إن شاء أهدى وإن شاء أطعم، وهي الرواية المشهورة عن أصحابه.

الرواية الثانية: رواية الكرخي، أن الهدي لا يجزيه إلا أن تكون قيمته مذبوحاً مثل قيمة الصيد يتصدق به.

والحجة على هذا: هو أن التعويل عنده إنما هو على القيمة، فلهذا لم تختلف الرواية في الإطعام لما كان تقويماً محضاً بخلاف الهدي، فقال في الرواية الثانية: لا يجزيه الهدي إلا أن تكون قيمته مثل قيمة الصيد مذبوحاً، فكلامه في هذه الرواية مشعر بأن تعويله على التقويم بكل حال.

المذهب الثالث: محكي عن الشافعي ومالك، ومروي عن زفر من أصحاب أبي حنيفة، وهو أن الواجب عليه ما يجب على المحرم إذا قتل الصيد في الحل، وهو أنه مخير بين الهدي والإطعام والصيام.

والحجة على هذا: هو أنه ممنوع بحق الله تعالى، فوجب أن يكون مخيراً بين الأمور الثلاثة، أو فوجب أن يدخل الصوم، كما لو قتله المحرم في الحل.

والمختار: أنه لا مدخل للصوم في قتل صيد الحرم، كما هو رأي أئمة العترة ومن وافقهم على ذلك.

وحجتهم ما نقلناه عنهم.

ونزيد هاهنا: وهو أن صيد الحرم إنما وجب ضمانه لحرمة المكان وهو الحرم، فلهذا وجب فيه ضمان الأموال، إما الهدي وإما الإطعام، بخلاف الصوم فإنه من باب العبادة، فلهذا لم يكن له مدخل إلا فيما كان عبادة كالجناية على الإحرام، فافترقا.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: ممنوع بحق الله فوجب أن يكون للصوم مدخل فيه، كما لو قتله المحرم.

قلنا: المعنى في الأصل: أنها عبادة، فلهذا جاز دخول الصوم فيها، بخلاف ما كان من صيد الحرم فهو أمر مالي، فلهذا لم يدخله الصوم، فافترقا.

المسألة الرابعة: وإن دخل الكافر الحرم فقتل صيداً، فالذي يأتي على المذهب: أنه لا ضمان عليه، وهو محكي عن أبي إسحاق المروزي من أصحاب الشافعي ؛ لأن ضمان الصيد في الحرم إنما وجب بحق الله بالشرع، وهو غير ملتزم بالشرع وخارج عن أمر الله فلهذا لم يلزمه الضمان، وفيه إحتمال آخر: أنه يجب عليه الضمان لأنه ضمان يتعلق بالأموال فاستوى فيه حال المسلم والكافر.

وإذا قتل المحرم صيداً في الحرم فهل يجب عليه الجزاء مع القيمة أو يتداخلان؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنهما يجبان عليه جميعاً ولا يتداخلان، وهذا هو المروي عن زيد بن علي، ومحكي عن الهادي والناصر، ومروي عن الشافعي في القديم.

والحجة على هذا: هو أن قتله قد اختص بجهتين كل واحدٍ منهما لو انفرد لأوجب ضماناً مخصوصاً؛ لأنه لو قتل في الحرم وهو حلال لكان ضامناً للقيمة، وإذا قتله محرم كان ضامناً للجزاء في حل كان أو في حرم، فإذا اجتمعا وجب أن لا يسقط حكم واحدٍ منهما بالإجتماع؛ لأنهما مختلفان في الموجب، كالمحرم إذا قتل صيداً مملوكاً فإنه يلزمه الجزاء والقيمة، وكمن قتل عبداً لغيره فإن القيمة لازمة له مع الكفارة.

المذهب الثاني: أنهما يتداخلان ولا يجتمعان، فلا يجب عليه إلا الجزاء لا غير، وهذا هو قول الشافعي في الجديد، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أنهما حرمتان لو انفردت كل واحدةٍ منهما بالهتك للزم لكل واحدةٍ منهما كفارة، فإذا جمع بينهما في الهتك لزم فيهما كفارة واحدة، كما لو زنى بامرأتين.

والمختار: أنه يجب لكل واحدٍ منهما كفارة ولا يتداخلان، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم على ذلك.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أنه قتل صيداً في الحرم فوجب عليه ضمان قيمته، كالحلال إذا قتله في الحرم.

ويؤيد ما ذكرناه من صحة هذه الأقيسة: أن الأصول شاهدة لها بالصحة؛ لأن الأموال المستهلكة لا تتداخل، كما لو قتل لغيره عبدين، وكما لو مزق على غيره ثوبين، فإن الغرامة لا تتداخل فيهما، فهكذا ما نحن فيه لا يجوز دخول القيمة في الجزاء، بل كل واحدٍ منهما أصل برأسه في وجوب الغرامة.

وحكى الجصاص عن أصحاب أبي حنيفة: أن القياس يوجب ضمان القيمة، لكنهم تركوه استحساناً. فحصل من هذا أن ما ذهبنا إليه موافق للأقيسة، وفي هذا دلالة على قوته، لكنهم عدلوا إلى ما ذكروه من الإستحسان وهو أخص وأقوى عندهم من القياس.

ووجه الخصوصية: هو أن الجزاء والقيمة إنما وجبا على جهة العقوبة على هتك حرمة الإحرام والحرم، والعقوبة من شأنها التداخل بلطف الله وبرحمته، فلأجل هذا آثروا فيه حكم الاستحسان.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إن كل واحدةٍ منهما هتك حرمة، فإذا جمع بينهما في الهتك لزمه كفارة واحدة، كما لو زنى مرتين.

قلنا: المعنى في الأصل: كونه إقداماً على هتك حرمة يستحق بفعلها الحد والفسق، بخلاف ما نحن فيه فإنه لا يستحق بالإقدام عليها حدّ ولا يفسَّق بفعلها فافترقا، ولا شك أن الفرق مبطل للقياس.

المسألة الخامسة: وإذا اصطاد الحلال صيداً في الحل فأدخله إلى الحرم، فهل ترتفع يده عنه أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه إذا أدخله الحرم وجب رفع يده منه، ولا يجوز له التصرف فيه بشيء من أنواع التصرفات من الإمساك والبيع والهبة والأكل والذبح، ويجب إرساله، فإن لم يفعل حتى تلف في يده أو أتلفه، وجب عليه الجزاء، كما نقوله في صيد الحرم، وهذا هو الذي يأتي على المذهب قياساً على ما قالوه في من أحرم وفي بيته صيد صاده قبل إحرامه أنه يجب عليه إرساله، وما قلناه في أنه بإدخاله الحرم يجب رفع يده عنه، هو محكي عن أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو أن الحرمة إنما حصلت له بوجوب الجزاء في إتلافه ورفع يد الممسك له وإزالة التصرفات عنه بحصوله في الحرم، وهذا حاصل فيما نحن فيه، فإنه بإدخاله الحرم صار كأنه من صيد الحرم، فلهذا وجب فيه ما يجب في صيد الحرم.

المذهب الثاني: أنه يجوز له التصرف فيه بأنواع التصرفات من الإمساك والبيع والهبة والصدقة والذبح والأكل، وهذا هو رأي الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن كل من جاز له الاصطياد جاز له التصرف فيه، وهذا فقد جاز له الاصطياد في الحل، فإدخاله الحرم لا يبطل الإباحة له في التصرف فيه بما ذكرناه، كما لو لم يدخل الحرم.

والمختار: أن الحرمة قد تعلقت به كما لو دخل الصيد بنفسه من الحل إلى الحرم، وهكذا إذا أدخله الذي اصطاده فالحرمة متعلقة به، فلهذا وجب فيه الجزاء بإتلافه، ويُمنع عن سائر التصرفات فيه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: كل من جاز له الاصطياد جاز له التصرف فيه، وإدخاله الحرم لا يبطل ما أبيح له كما لو لم يدخله.

قلنا: المعنى في الأصل: أنه اصطاد في الأمكنة المباحة، فلهذا جاز له التصرف فيه بخلاف ما إذا دخل الحرم فقد لزمه حكمه كما لو كان حاصلاً فيه من أول وهلة.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال لصبي: «يا أبا عمير ما فعل النغير»[1]، وكان يلعب بعصفور في يده.

ووجه الدلالة من هذا الخبر: هو أن صيد المدينة محرم كصيد مكة، وقد أقره الرسول ﷺ على

(١) أورده في (الجواهر) عن أنس قال: كان رسول الله ﷺ أحسن الناس خلقاً، وكان لي أخ يقال له أبو عمير وهو فطيم، فكان إذا جاءنا قال: «يا أبا عمير ما فعل النغير» لنغر كان يلعب به. هذا طرف من رواية البخاري ومسلم والترمذي.

والنغر بوزن عمر: طائر صغير، والنغير: تصغيره. إهـ ملخصاً ٢/ ٣١٦، وهو في صحيح ابن حبان ٦/ ٨٢، و(الكبرى) للبيهقي ٥/ ٢٠٣، وسنن ابن ماجة ٢/ ١٢٢٦، ومسند أحمد ١/ ١٣٣.

إمساكه العصفور الذي في يده، ولا يجوز له إمساكه إلا على أنه أدخله من الحل، فلهـذا أقـره عـلى التصرف فيه فلو كان ممنوعاً لم يقره عليه.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه لم يقره على إمساكه، ولكنه قد استفهمه ما فعل به هل هو باقٍ أو تالف أو كيف حاله في يدك، فلا دلالة فيه على إباحة التصرف فيه.

وأما ثانياً: فلأن كلامنا في ما يجب فيه الجزاء، والمدينة، ولو كان صيدها محرماً لكنه لا يجب فيه الجزاء، كما سنوضح الكلام فيه.

قاعدة: اعلم أن هذا الحديث قد اشتمل على فوائد خمس عشرة:

الفائدة الأولى: جواز إباحة الصيد، ولو كان الصيد حراماً لم يجز إقراره للصبي عليه.

الفائدة الثانية: أن الصبيان كالرجال البالغين في إباحة الإصطياد، ولهذا أقره على الإمساك واللعب به.

الفائدة الثالثة: جواز إباحة الاصطياد لطير الماء كما يجوز الاصطياد لطير البر؛ لأن النغران من طيور الماء.

الفائدة الرابعة: جواز إدخال الصيد إلى المدينة من خارجها، ولهذا أقره على إمساكه، ولو كان من صيد المدينة لم يقره عليه لأن صيد المدينة حرام.

الفائدة الخامسة: استحباب الملاطفة للصبيان وتطييب نفوسهم كما فعل الرسول ﷺ، فإن هذا الكلام إنما صدر منه على جهة تطييب نفس الصبي وإدخال السرور في قلبه.

الفائدة السادسة: استحباب الكنية في الأسماء والخطاب بها، ولهذا خاطبه الرسول ﷺ بها؛ لأنها ربما كانت أحب من اسمه الموضوع له.

الفائدة السابعة: جواز التصغير في الكنية؛ لأنها ربما كانت أدخل في النفس من تكبير الاسم.

الفائدة الثامنة: جواز التصغير في اسم الطير لما كان يفيد التعجب والتحبب وتطييب النفس كما فعل الرسول ﷺ في تصغير النغير.

الفائدة التاسعة: استحباب السجع في الكلام للملاطفة كما فعل الرسول ﷺ بقوله: «يا أبا عمير ما فعل النغير».

الفائدة العاشرة: أن السجع في الكلام دال على أنه ليس من بحور الشعر وأوديته، ولو كان شعراً لم ينطق به الرسول ﷺ.

الفائدة الحادية عشرة: أنه أضاف الفعل إلى العصفور ولم يقل للصبي ما فعلت بالنغير؛ لأن فعل الصبي ربما كان مكروهاً لما فيه من التعذيب له وهو لا يشعر بعذابه، ولهذا يقال في المثل: الصبي يلعب والعصفور في النزاع، فلهذا أضاف الفعل إليه.

الفائدة الثانية عشرة: أن إمساك الطيور يجوز للعب الصبيان بها وإن لم تؤكل، ولهذا أقره الرسول ﷺ على اللعب به ولم يأمره بذبحه، وفي هذا دلالة على ما قلناه من إباحة صيدها ليلعب بها الصبيان.

الفائدة الثالثة عشرة: جواز إباحة اللعب بالطيور للصبيان وإن ماتت حتف آنافها، ولهذا فإن الرسول ﷺ لم يأمر بإخراجه من يده خشية أن يموت من غير ذكاة؛ لأن الصبيان لا يعرفون ذلك ولا يبالون به، فإقراره مع علمه بذلك دليل على جوازه.

الفائدة الرابعة عشرة: جواز اللعب بالطيور وإباحة ذلك، وإن لم يعلم من حالها الموت؛ لأن الرسول ﷺ لم ينكر ذلك عليه.

الفائدة الخامسة عشرة: جواز اصطياد الطيور لا وجه فيه إلا لمكان لعب الصبيان بها؛ لأن المعلوم أن أبا عمير لم يصد النغير وإنما صاده له غيره؛ لأنه لا يقدر على صيده فهذا دال على جواز صيد غيره له[1]، فهذه كلها فوائد مستنبطة من ظاهر هذا الحديث تنبيهاً على غزارة فوائد

(١) يظهر جلياً التكلف في استخراج هذه الفوائد وتكرارها وتناقضها مع رد المؤلف على من أجاز التصرف بمثل هذا الصيد، والله أعلم.

كلامه، وفوائد كلامه لا تزال غضة طرية مأخوذة من ألفاظه، وأنه قد أوتي جوامع الكلم وأسرار الحكم.

المسألة السادسة: فإن ذبح الحلال صيداً من صيد الحرم لم يحل له أكله، عند أئمة العترة والفقهاء؛ لأن صيد الحرم محرم على كل أحدٍ فهو كالحيوان الذي لا يحل أكله، وهل يحل أكله لغيره أم لا؟ فالذي عليه أئمة العترة: أنه لا يحل لغيره أكله، وهو أحد قولي الشافعي المعمول عليه، وله قول آخر أنه يجوز أكله لغيره، كالمحرم إذا ذبح صيداً جاز لغيره أكله على أحد قوليه.

والحجة على ما قلناه: هو أنه حيوان في ذبحه هتك حرمة فلا يحل أكله كما لو ذبحه المحرم.

وإن رمى الحلال من الحل إلى صيد في الحرم، وجبت عليه القيمة؛ لأن الصيد حاصل في الحرم في موضع أمانه.

وإن رمى الحلال من الحرم إلى صيد في الحل فقتله، وجبت عليه القيمة، لأن كون الحلال في الحرم يحرم الصيد عليه فهو كما لو قتله في موضعه في الحرم.

وإن رمى الحلال في الحل إلى صيد في الحل فاخترق السهم شيئاً من الحرم فأصاب الصيد في الحل فقتله، وجبت عليه القيمة، وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر: أنه لا تلزمه القيمة؛ لأن الرامي في الحل والصيد في الحل، واختراق السهم في الحرم لا عبرة به ولا قرار له. وإنما قلنا: إن عليه القيمة. لأن اختراق السهم كان في الحرم فأشبه ما لو كان الرامي في الحرم، وهذا هو الذي يأتي على المذهب.

وإن نبتت في الحرم شجرة ولها أغصان في الحل فوقع الطير على غصنها الخارج إلى الحل فرمى الحلال من الحل فقتله فلا قيمة عليه؛ لأن الرامي والمرمي واختراق السهم كلها حاصلة في الحل، فلهذا لم تجب فيه قيمة. ولو قطع الغصن الخارج إلى الحل كان فيه القيمة؛ لأنه تابع لأصل الشجرة، فإن كان أصل الشجرة في الحل وأغصانها في الحرم، فوقع طائر على غصن من أغصانها في الحرم، فرمى فقتله، كانت عليه القيمة، لأنه حاصل في هواء الحرم، ولو قطع الغصن فلا قيمة له لأنه تابع لأصل الشجرة.

المسألة السابعة: وإن رمى الحلال إلى صيد في الحل فعدل السهم فأصاب طيراً في الحرم فقتله فلا قيمة له؛ لأن الخاطئ عندنا لا ضمان عليه، كما قلناه في المحرم إذا قتل صيداً خطأً فلا جزاء عليه، فإن سوينا بينهما، فالجامع بينهما أن كل واحدٍ منهما هتك الحرمة، والخاطئ معذور في الهتك، فلهذا لم يجب عليهما ضمان، وإن قلنا بالتفرقة بين المحرم وصيد الحرم فإن صيد الحرم هو ضمان أموال ولا معنى للخطأ فيها، ولهذا فإنه لو استهلك مالاً لغيره على جهة الخطأ كان ضامناً له، فالوجهان صحيحان لا غبار عليهما، ولعل التفرقة بين المحرم وصيد الحرم أجرى على الأصول.

وأما الشافعي فإنه لا فرق عنده في الضمان بين المحرم وصيد الحرم في أنه ضامن على الحالين جميعاً كما مر بيانه.

وإن أرسل الحلال كلباً وهو في الحل على صيدٍ في الحل فهرب الصيد إلى الحرم فقتله الكلب في الحرم، فهل تلزمه القيمة أم لا؟

قال الهادي في (المنتخب): والحلال إذا رمى طائراً في الحل فطار إلى الحرم فقتله فلا قيمة عليه، لأن الجناية واقعة في الحل، فلهذا لم تكن القيمة لازمة له، وإن رماه في الحرم فطار إلى الحل فقتله، فعليه القيمة، لأن الجناية واقعة في الحرم، فوجب لزوم القيمة لأن هتك الحرم واقع في الحرم، والاعتبار في لزوم القيمة وعدم اللزوم إنما هو في السبب دون وقوع المسبب فلا عبرة به، والذي يدل على ما اعتبرناه من أن الاعتماد على السبب دون مسببه، هو أن السبب أمر تابع للمسبب، فلهذا فإنه لو رمى صيداً وهو مسلم ثم ارتد قبل وقوع الإصابة، حل أكله، ولو رمى صيداً وهو كافر ثم أسلم قبل وقوع الإصابة للصيد، فإنه لا يحل أكله، فحصل من هذا: أن الاعتبار إنما هو بحال الرمي دون حال الإصابة؛ لأنها أثر والأثر تابع للمؤثر فيه، فلهذا كان الحكم له.

المسألة الثامنة: وقال في (المنتخب) أيضاً: والحلال إذا حل كلبه على صيد والصيد في الحرم فطرده الكلب إلى الحل فقتله في الحل، فعليه القيمة؛ لأنه إذا خلَّى كلبه على صيد وهو في الحرم فأغراه فالجناية إنما وقعت على الصيد في الحرم؛ لأن إغراءه له كرمي السهم، فلهذا فإنه إذا أغراه من لا تحل ذبيحته، لم يجز أكله كالمجوسي والوثني، كما لو رماه المجوسي والوثني لم يحل أكله إذا

قتله، فلهذا نزل الإرسال للكلب والرمي بالسهم منزلة المباشرة في لزوم الضمان له بالقيمة، وهكذا الحال في الحلال إذا أغرى كلبه في الحل وطرده الكلب فقتله في الحرم، لزمه ضمان القيمة؛ لأن الإغراء بمنزلة فعله.

ويؤيد ما ذكرناه: أنه لو أغرى كلبه على بهيمة للغير فعقرها كان ضمانها عليه، فهكذا حال الصيد إذا أغراه كان ضامناً لما فعله. فحصل من مجموع ما ذكرناه: أنه لا فصل بين الكلب والسهم إذا كان إغراء الكلب وإرسال السهم في الحل والقتل في الحرم أنه ضامن للقيمة، وأن الإرسال والإغراء ينزلان منزلة المباشرة.

وأما الفريقان الشافعية والحنفية فقد اتفقوا على التفرقة بين إرسال السهم وإغراء الكلب إذا كانا حاصلين في الحل والقتل في الحرم، ثم اختلفوا في علة التفرقة، فحكي عن أصحاب الشافعي: أن الكلب له اختيار من جهة نفسه، بخلاف السهم فإنه لا اختيار له، فلأجل هذا لزمت القيمة في رمي السهم دون عقر الكلب في الحرم.

وحكي عن أصحاب أبي حنيفة: أن مرور السهم من فعل الرامي، ومرور الكلب ليس من فعل المغري.

والمختار: أنه لا تفرقة بين السهم وبين الإغراء إذا كان القتل واقعاً في الحرم، من جهة أن الذي أوجب الضمان في حق الرمي هو أن الصيد حصل مقتولاً في الحرم لسبب من جهته، فهكذا حال الإغراء في الكلب؛ لأنه حصل مقتولاً لا لسبب من جهة المغري فلا تفرقة بينهما.

وإن رمى الحلال طائراً في الحل فطار إلى الحرم فلا ضمان عليه في القيمة؛ لأن طيرانه طيران المثخن بالجراحة ويخالف وقوع السهم عليه في الحرم كما قررناه، وهكذا لو رمى الحلال صيداً في الحل فحمل بنفسه إلى الحرم فمات في الحرم فلا قيمة على الحلال.

المسألة التاسعة: والحلال إذا رمى الصيد وكان بعضه في الحل وبعضه في الحرم فقتله، فهل يجب ضمانه بالقيمة أم لا؟

اختلف الفقهاء في ذلك، فقالت الحنفية: إذا كانت قوائمه في الحل ورأسه في الحرم يرعى لم يكن مضموناً بالقيمة؛ لأن قوائمه إذا كانت في الحل وهو غير نائم فهو مستقر في الحل فلا ضمان فيه، وإن كان بعض قوائمه في الحرم ورأسه في الحل فهو مضمون؛ لأن استقراره على قوائمه في الحرم فلهذا ضمن لأن الاعتبار بالقوائم أو بعضها. وإن كان نائماً وقوائمه في الحل ورأسه في الحرم كان مضموناً أيضاً؛ لأنه إذا كان نائماً فلا اعتبار بالقوائم، وإنما الاعتبار بموضع رأسه، فإذا صار في الحرم وجب ضمانه، فهذا تقرير كلام أصحاب أبي حنيفة.

وقالت الشافعية: إذا كان بعض الصيد في الحل وبعضه في الحرم ورماه الحلال من الحل وقتله، فإنه يكون مضموناً عليه بالقيمة، كما لو كانت قوائمه في الحرم، أو كان نائماً ورأسه في الحرم، من غير التفات إلى التفصيل الذي ذكرته الحنفية، وهذا هو الأقرب على المذهب تغليباً لجانب الحظر على جانب الإباحة، ولأن المحل رمى الصيد وبعضه في الحرم، فلزمه ضمانه كما لو كان كله في الحرم.

وإن اشترك جماعة من المحلين في قتل صيد الحرم وجبت عليهم قيمة واحدة؛ لأنهم وإن أقدموا على هتك حرمة الحرم فضمان الصيد ضمان الأموال، كما لو مزقوا ثوباً أو كما لو قتلوا رجلاً، ويخالف الإحرام بأنهم لو اشتركوا في قتل صيد وجب على كل واحدٍ منهم جزاء لنزوله منزلة الكفارة، وقد قررناه من قبل فأغنى عن الإعادة.

وإن قتل الحلال من صيد الحرم واحداً بعد واحد لزمته قيمتان لكل واحدٍ منهما، كما لو أتلف ثوبين أو قتل رجلين.

وإن اشترك رجلان حلال ومحرم في قتل صيدٍ من غير صيد الحرم، وجب على المحرم نصف الجزاء، ولا شيء على الحلال، لأن المحرم ممن يجب عليه الجزاء، والحلال ممن لا يجب عليه الجزاء، وإن اشترك حلال ومحرم في قتل صيدٍ من صيد الحرم، فالواجب على المحرم نصف الجزاء ونصف القيمة لأنه ممن يتوجه عليه ذلك، فالجزاء لأجل الإحرام والقيمة لأجل الحرم، والواجب على الحلال نصف القيمة؛ لأنه لا يتوجه عليه الجزاء لأجل إحلاله، فأما المحرم إذا قتل صيداً واحداً

بعد واحد فسيأتي تقرير الخلاف فيه بعد هذا بمعونة الله.

المسألة العاشرة: في شجر الحرم، وهذه المسألة مشتملة على أحد عشر فرعاً:

الفرع الأول: اعلم أنه لا خلاف في تحريم شجر الحرم وأنه لا يجوز قطعه وإتلافه، بين أئمة العترة والفقهاء أبي حنيفة والشافعي؛ لقوله ﷺ في مكة: «إن الله حرم مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها». ولكن الخلاف في أنه لو قطعها قاطع هل يضمن القاطع أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن شجرها مضمون بالقيمة إذا قطعه قاطع، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه، والصحيح المعمول عليه من قولي الشافعي وهو الجديد والمأخوذ به عند أصحابه.

والحجة على هذا: أنه ممنوع من إتلافه بحق الله، فوجب فيه الجزاء إذا أتلف كالصيد.

المذهب الثاني: أنه لا جزاء فيه إذا أُتلف، وهذا هو المحكي عن مالك وأبي ثور وداود من أهل الظاهر، وربما مر للسيد أبي طالب في شرحه ما يدل على أنه لا ضمان فيه إذا تلف، وأظنه رأي الناصر؛ لأنه لم يذكر عنه فيه شيء، وحكاه أبو علي الطبري عن الشافعي، واستضعف أصحابه هذه الحكاية التي رواها الطبري، وأن المعمول من مذهبه على خلافها.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «مكة حرمها الله لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها»، ولم يذكر غرم القيمة فيمن أتلف شيئاً من شجرها وهو في موضع التعليم، فلما لم يذكره دل على أنه غير لازم.

والمختار: أنه لا خلاف في كونه منهياً عن قطعه وإتلافه، وإذا كان الأمر كما قلناه فلم ينه عنه إلا لأجل ما له من الحرمة، فلأجل هذا وجب الضمان على كل من أتلفه بالقطع والإستهلاك، كما وجب الضمان للصيد لأجل حرمة الإحرام لأنهما سيان في الحرمة، وهو رأي أكثر الأئمة والفقهاء من الشافعية والحنفية.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن حرمة المكان كحرمة الصفة وهي الإحرام، فإذا وجب الجزاء في الصيد من أجل حرمة الإحرام فيجب الضمان لأجل حرمة المكان، وهو المطلوب بضمان القيمة في ما قطع من شجر الحرم.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إنه ﷺ نهى عن أن يختلى خلاها وأن يعضد شجرها، ولم يذكر في حقه ضماناً إذا أتلف، والأصل هو براءة الذمة إلا بشاغل شرعي.

قلنا: إنا لا ننكر أن الأصل هو براءة الذمة، ولكنا نقول: الذمة كما تشغل بما تدل عليه الظواهر الشرعية من الآي القرآنية والأخبار النبوية فهي تشغل بالأقيسة المعنوية، وقد بينا أن الضمان كما هو واجب بحرمة الإحرام في جزاء الصيد فهو واجب لأجل حرمة الحرم بضمان القيمة فيما أتلف من الأشجار والصيد.

ومن وجه آخر: وهو أنه لا خلاف في قتل صيد الحرم أنه مضمون على الحلال والمحرم، فهكذا في قطع شجر الحرم يجب ضمانه على الحلال والمحرم جميعاً.

الفرع الثاني: اعلم أن حاصل المذهب بالإضافة إلى أشجار الحرم في التحليل والتحريم على ضربين، نوضحهما بمعونة الله.

الضرب الأول: ما كان جائزاً قطعه من غير حاجة فيه إلى القيمة، وذلك أمور ثلاثة:

أولها: الأشجار المؤذية بالشوك، وهذا نحو العوسج والسحا بوزن كسا- بكسر السين المهملة وحاء مهملة- وهو: نبت له شوك وله زهر تأكله النحل يطيب عسلها به، وغيرهما من الأشجار التي لها شوك يؤذي. ويدل على جواز قطعه من غير قيمة ما نعلمه من حال هذه الحيوانات الخمسة التي أبيح قتلها للمحل والمحرم، وإنما لم يكن في قتلها جزاء على المحرم لما كان فيها ضرر، فهكذا حال هذه الأشجار لا قيمة على من قطعها لأجل ما فيها من ضرر الشوك.

وثانيها: ما ليس له أصل ثابت، كالكراث والبصل والثوم والكزبرة، وغير ذلك من سائر

البقول التي لا أصل لها مستقر، ونحو الدبا والبطيخ فإنه لا أصل لها ثابت مستقر، فلهذا جاز قطعها والانتفاع بها وإن كانت حاصلة في الحرم.

وثالثها: الإذخر، فإن العباس لما كان حاضراً عند تحريم الرسول ﷺ لأشجار الحرم أن تقطع فقال له: يا رسول الله، إلا الإذخر فإنه لقبورنا وضياعنا وبيوتنا. فساعده الرسول ﷺ على ذلك وأخرجه عن تحريم قطعه وأباحه لما فيه من المنفعة.

الضرب الثاني: ما يحرم قطعه، وذلك أمور ثلاثة:

أولها: ما له أصل ثابت نبت نفسه من غير إنبات، وهذا نحو السدر والطلح وغير ذلك مما له أصل ثابت مستقر، فإن انقلع بالسيول أو لتقادم الزمان ويبس وجف، جاز الانتفاع به.

وثانيها: ما له أصل ثابت في الحرم، وهو ما ينبته الآدميون ويغرسونه لجناء ثمره كالتفاح والرمان والسفرجل، وغير ذلك مما له أصل ثابت مما يثمر ويؤكل ثمره.

وثالثها: الحشيش غير الإذخر، فإنه لا يجوز لأحدٍ قطعه؛ لقوله ﷺ: «لا يختلى خلاها». والخلا هو الحشيش، فهذه الأمور الثلاثة لا يجوز قطعها على ظاهر المذهب.

الفرع الثالث: وإذا قلع شجرة من الحل مما له أصل ثابت فغرسها في الحرم، ثبت لها حكم التحريم على ظاهر المذهب.

وحكي عن الشافعي: أنه لا يثبت لها حكم التحريم، ويجوز له قلعها.

والحجة على ما قلناه: هو أن الاعتبار بثبوتها في الحرم، وقد قال ﷺ: «ولا يعضد شجرها». ولم يفصل بين ما هو نابت وبين ما هو منبت في المنع من قطعه، وكما أن صيد الحل إذا أدخل الحرم لم يجز ذبحه في الحرم، فإن ذبحه كانت عليه القيمة.

وإن قلع شجرة من الحرم فأنبتها في موضع من الحرم نظرت، فإن نبتت فلا شيء عليه؛ لأنها في موضع الحرم ولا يؤمر بردها؛ لأن حرمة الجميع واحدة فلا نقص فيها، وإن تلفت بالقلع وجب عليه قيمتها؛ لأن قلعها كان سبباً في تلافها.

فإن قلع شجرة من الحرم إلى الحل فإنه يؤمر بردها، لأنه جنى عليها بالقلع من موضع الفضل سواء نبتت أو لم تنبت فإنه يلزمه ردها، فإن ردها وعلقت فلا شيء عليه؛ لأنها قد رجعت إلى حالتها الأولى، وإن بطلت وجب عليه قيمتها لأن سبب الفساد كان من جهته بالقلع، فإن نبتت في الحل وقلعها غيره وجبت عليه القيمة؛ لأن نباتها في الحل واستقرارها فيه لا يبطل حكم الحرمة لها لأنها كانت في الأصل من شجر الحرم، وإن قطع غصناً من شجرة من أشجار الحرم ثم غرسه في الحل ثبت له حكم التحريم؛ لأن الاعتبار بأصلها.

الفرع الرابع: وإن قطع غصناً من أغصان شجرة في الحرم نظرت، فإن عاد بأن لم ينبت مكانه مثله وجب ضمانه بالقيمة؛ لأنه قطع لشجر الحرم فأشبه ما لو قطع الشجرة من أصلها، وتقدير التقويم في الغصن بأن تقدر الشجرة مع الغصن بعشرة دراهم، ومن دون الغصن تساوي ثمانية دراهم، فيلزمه ضمان الدرهمين لأجل النقصان فيها، وإن عاد الغصن كما كان فهل يضمن أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: وجوب الضمان؛ لأنه منهي عن القطع، وهذا قد قطع فلهذا لزمه الضمان كما لو لم ينبت مكانه غيره.

وثانيهما: أنه لا يجب عليه ضمان القيمة، كما لو قلع سن الظبي فنبت مكانه غيره، وكلا الوجهين لا غبار عليه، خلا أن بطلان الضمان أوجهها؛ لأن حال الشجرة في الحرمة ليس بأبلغ من حال الظبي إذا قلع سنه ولم يثغر، وحرمة الآدمي أبلغ من حرمة الشجرة، وحرمة الورق كحرمة الأغصان؛ لما روي أن ابن عمر رأى رجلاً يخبط الورق من شجرة في الحرم فانتهره، فدل ذلك على المنع من خبط الورق.

وهل يجوز أخذ الغصن من شجر الحرم للسواك أم لا؟

فالمختار على المذهب: المنع من ذلك، وهو الذي ذكره الشافعي في (الإملاء).

وقال في القديم: يجوز ذلك.

والحجة على ما قلناه: هو أنه إذا كان ممنوعاً من خبط الورق، كان قطع الأغصان أحق بالمنع بكل حال.

الفرع الخامس: وهل يجوز أخذ الحشيش غير الإذخر أم لا؟ فيه تردد.

والأظهر على المذهب: المنع منه، وهو الذي عليه الأكثر من أصحاب الشافعي .

وعن بعضهم: جواز أخذه.

والحجة على ما قلناه: قوله ﷺ: «لا يختلى خلاها». وهذا ظاهر في المنع، وإن جز الحشيش نظرت، فإن لم يستخلف وجب عليه ضمانه لظاهر النهي، وإن استخلف فهل يضمن أم لا؟ فيه التردد الذي ذكرناه في غصن الشجرة، وإن يبس أصله كان عليه قيمته؛ لأنه تلف بسبب من جهته.

وهل يجوز رعي الدواب لحشيش الحرم أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: المنع من ذلك، وهو الظاهر من المذهب، وهو المحكي عن أبي حنيفة.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «لا يختلى خلاها». ولا يريد بالخلى إلا الحشائش النابتة في الحرم.

المذهب الثاني: جواز ذلك، وهذا هو رأي الشافعي.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا يختلى خلاها إلا رعي الدواب».

والمختار: جواز ذلك، ويدل عليه ما روي أن عمر رعى حماره في الحرم فرآه الرسول ﷺ ولم ينكره عليه ولا نهاه، فدل ذلك على الجواز؛ لأن تقريره ﷺ في الدلالة على كون ذلك المقر عليه جائز كدلالة فعله ونطقه من غير فرق.

ومن وجه آخر: وهو أن الناس من لدن الصدر الأول من الصحابة رضي الله عنهم إلى وقتنا هذا يرعون الإبل التي تحملهم من حشيش الحرم من غير نكير، ولم يعلم أن أحداً سد أفواهها ولا أنكر ذلك ولا منعهم منه، وفي هذا أقوى دلالة على الجواز لأجل الإجماع، وهو آكد الأدلة الشرعية.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا يختلى خلاها». فدل ذلك على المنع.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلما ذكرناه من حديث ابن عمر في استثناء رعي البهائم.

وأما ثانياً: فلأن المراد بالنهي هو أخذه للبيع وجري المعاوضة فيه، فأما ما تأكله البهائم فلا ضمان فيه بحال.

الفرع السادس: شجر الحرم يضمن بمقدر يصرف في الفقراء والمساكين، وهل يكون بمثل جزاء الصيد أو بالقيمة؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن ضمانه إنما يكون بالقيمة، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أن الإجماع منعقد على تقويم المتلفات من ذوات القيم بالدراهم والدنانير، ولا شك أن شجر الحرم قد قام البرهان الشرعي على ضمانها، ولا مثل لها فيقال أنها مضمونة بالمثل، وإذا بطل المثل وجب تقويمها بالقيمة كسائر المقومات.

المذهب الثاني: أن تقويمها على حد جزاء الصيد، وهذا هو رأي الشافعي.

والحجة على هذا: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: في الشجرة الدوحة بقرة وفي الجزلة شاة. وأراد بالدوحة: الشجرة العظيمة التي لها أغصان وتفاريع وورق ملتف كثيف، وأراد بالجزلة: التي لا أغصان لها.

والمختار: التقويم فيما أتلف من أشجار الحرم وحشائشه، كما هو رأي أئمة العترة ومن وافقهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو أن القياس في جزاء الصيد، القيمة، لأنه من ذوات القيم؛ لكن الشرع قد ورد بالجزاء فيه بالتنصيص، فأما ما عداه فيبقى على أصل القياس من التقويم لما أتلف منه.

ومن وجه آخر: وهو أن بعض الأشجار كالغصن الواحد وغيره مما لا يمكن فيه الجزاء، وإذا كان الأمر كما قلناه من تعذر الجزاء وجب العدول إلى القيمة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: في الدوحة بقرة وفي الجزلة شاة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه محمول على أنه إنما ذكر ذلك على جهة التقويم، وعلى أن الدوحة قيمتها قيمة بقرة وعلى أن الجزلة قيمتها قيمة شاة، وليس الغرض أنها على جهة جزاء الصيد.

وأما ثانياً: فلأن ابن عباس لم ينقله عن الرسول ﷺ فنذعن له بالسمع والطاعة، وإنما هو رأي رآه واجتهاد اجتهده، وقول الصحابي ليس حجة، وإنما الحجة فيما ينقله عن صاحب الشريعة صلوات الله عليه، وأيضاً فإن القيمة أضبط فوجب العمل عليها.

الفرع السابع: الأشجار الحاصلة في الحرم التي يجب ضمان قيمتها على كل من أتلفها، لا يفترق الحال بين ما ينبته الله تعالى، وينبته الناس، على ظاهر المذهب، وهو محكي عن الشافعي.

وقال أبو حنيفة: إن كان من جنس ما ينبته الآدميون جاز قطعه، وإن كان من الذي لا ينبت الآدميون جنسه، فإن أنبته الآدمي جاز قطعه وإن نبت بنفسه لم يجز قطعه، وعلى هذا يجوز قطع الرمان والتفاح والسفرجل وغير ذلك مما عادة الآدمين إنباته، ويجوز قطع الطلح والسدر إذا أنبته الآدميون، وإن أنبته الله تعالى لم يجز قطعه، فهذا هو رأي أبي حنيفة.

وحُكي عن بعض أصحاب الشافعي: أن كل ما أنبته الآدميون جاز قطعه، سواء كان عادتهم إنباته أو لم تكن عادتهم إنباته.

والحجة على ما قلناه: قوله ﷺ: «لا يعضد شجرها». ولم يفصل في ذلك بين شجر وشجر، إذا كان له ساق يقوم عليه.

ومن وجه آخر: وهو أنه شجر نام غير مؤذ نبت أصله في الحرم، فوجب بإتلافه القيمة كالذي أنبته الله تعالى، هذا على رأي أبي حنيفة، فقولنا: شجر نام. نحترز عما يكون يابساً، فإنه لا قيمة فيه إذا جف ويبس، وقولنا: غير مؤذ. نحترز به عن الأشجار التي هي شوك كالعوسج ونحوه. وقولنا: نبت أصله في الحرم. نحترز عما إذا كان حاصلاً نباته في الحل، فإنه لا قيمة على من قلعه.

وإن أخذ غصناً من أغصان شجرة في الحرم فغرسه في الحل، ثبت له حرمة الأصل، لأن الغصن تابع للشجرة، كما لو قلع الشجرة نفسها من الحرم فغرسها في الحل ثبتت لها الحرمة، ولا تبطل الحرمة بانتقالها عن موضعها الأصلي.

الفرع الثامن: وهل يجوز إخراج تراب الحرم وحجارته أم لا؟

فحكي عن أصحاب الشافعي: المنع من ذلك، وعن بعض العلماء: جوازه.

والمختار: جواز ذلك وإن كان مكروهاً؛ لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «إن الحصى لتناشد من أخرجها من المسجد يوم القيامة»[1]. وإذا كان هذا يكره في المساجد فهكذا يكره في الحرم أيضاً، والجامع بينهما إخراجها من البقاع الفاضلة.

ويجوز إخراج ماء زمزم من الحرم؛ لما روي أن سهيل بن عمرو أهدى للرسول ﷺ قربة من ماء زمزم وهو بالحديبية وهو على ثلاثة أميال من مكة، وهذا يخالف تراب الحرم وأحجاره من جهة أن الماء يستخلف والتراب والحجارة لا تستخلف. ويجوز الوضوء والغسل بماء زمزم؛ لقوله ﷺ: «خلق الماء طهوراً». ولم يفصل بين ماء وماء، وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾[الفرقان: ٤٨]. ولم يفصل.

وهل يجوز إدخال شيء من تراب الحل وأحجاره إلى الحرم أم لا؟

فالظاهر من المذهب: جوازه.

---

(١) لفظه في (الجامع): عن أبي هريرة قال أبو بدر شجاع بن الوليد: أراه قد رفعه إلى النبي ﷺ: «إن الحصى لتناشد الله الذي يخرجها من المسجد ليدعها» أخرجه أبو داود. انتهى من (الجواهر)٢/ ٣١٨. وهو في مصنف ابن أبي شيبة ٢/ ١٧٧.

وحكي عن بعض أصحاب الشافعي: منعه.

ويدل على ما قلناه: هو أن المدينة مثل مكة كما سنقرره في الحرمة، وقد أدخلوا أحجار المسجد المنقوشة من غير المدينة، فدل ذلك على جوازه، وهكذا أحجار الكعبة المبنية بها فإن الظاهر أنها من غير الحرم، وإنما يؤتى بها من الأمكنة البعيدة، فدل ذلك على الجواز بما أشرنا إليه.

الفرع التاسع: اعلم أن المواضع التي يمنع من صيدها وقطع شجرها على أضرب أربعة:

الضرب الأول منها: مكة، وصيدها حرام وقطع أشجارها حرام؛ لما روى ابن عباس عن الرسول ﷺ أنه قال: «إن الله حرم مكة لا يصاد صيدها، ولا يعضد شجرها، ولا يختلى خلاها». ولا خلاف في تحريم الصيد وقطع الأشجار.

الضرب الثاني: المدينة، وهل يحرم صيدها وقطع شجرها أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: التحريم، وهذا هو رأي الهادي، وهو أحد قولي الشافعي، وحكى ابن الصباغ صاحب (الشامل) أنه مكروه كراهة تنزيه، والأكثر من أصحاب الشافعي على أنها كراهة تحريم لا كراهة تنزيه.

والحجة على هذا: ما روى جابر عن الرسول ﷺ أنه قال: «إن إبراهيم حرم مكة وأنا حرمت المدينة ما بين لابتيها، لا يصاد صيدها ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها، ولا تحل لقطتها إلا لمنشد»[1].

المذهب الثاني: الجواز، وهذا هو رأي أبي حنيفة فإنه قال: يجوز قطع شجرها وقتل صيدها.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[المائدة:٢]. فلم يحرم الصيد إلا لأجل الإحرام لا غير، ولم يخص جهة دون جهة.

المذهب الثالث: الكراهية كما حكيناه عن الشافعي.

---

(١) جاء الحديث بألفاظ مختلفة وروايات متعددة منها: عن عبد الله بن زيد المازني، أخرجه البخاري ومسلم. وعن علي عليه السلام في طرف من حديث أخرجه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي، وعن أبي سعيد الخدري، أخرجه مسلم وهي بألفاظ مختلفة يكمل بعضها بعضاً.

والحجة على هذا: هو أن الأدلة الشرعية الدالة على التحريم إنما كانت في مكة دون غيرها من سائر البقاع، وورود ما ورد من الأخبار في المدينة إنما كان على الكراهة دون التحريم.

والمختار: أن ظاهر النهي هو التحريم، وقد صرح الرسول ﷺ بالتحريم بقوله: «إني حرمت المدينة كما حرم إبراهيم مكة». فلا حاجة إلى تأويل هذا الخبر وحمله على الكراهة.

قال الهادي في (الأحكام): والمدينة حكمها حكم مكة في أنه لا يصاد صيدها ولا يعضد شجرها ولا يختلى خلاها.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا: وهو قوله ﷺ: «المدينة حرام لا يحدث فيها حدث».

وقوله ﷺ: «المدينة حرام من عير إلى ثور»[1]. فهذه الأخبار كلها دالة على التحريم والمنع مما ذكرناه، وعير وثور جبلان يحتويان على المدينة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾[المائدة: ٢] فدل ذلك على الإباحة من غير فضل لجهة على جهة.

قلنا: ظاهر هذه الآية دال على العموم وأخبارنا خاصة، فيجب بناء العام على الخاص، فنحمل العام على ما عدا المدينة، ونحمل أخبارها الخاصة على تحريمها فيكون عملاً بالدليلين جميعاً، وهذه هي الطريقة الأصولية التي يعتمدها الأصوليون.

وأما من قال: إنه على الكراهة، فعدول عن الظاهر، فإن الأخبار مصرحة بالتحريم فلا حاجة إلى إبطال ظاهرها.

---

(١) هذا طرف من حديث أخرجه مسلم في صحيحه برقم [٣٣٢٧]، باب فضل المدينة، عن علي عليه السلام. اهـ. ص ٤٩٥ - المكتبة العصرية- بيروت.

الضرب الثالث: صيد (وجّ) بتشديد الجيم وهو بلد بالطائف، وفي الحديث عن الرسول ﷺ أنه قال: «آخر وطأة وطأها الله تعالى بوج»[1]. يريد ﷺ بكلامه هذا: غزاة الطائف وهي كانت في شوال سنة ثماني من هجرته، ومعناه أنها آخر غزوة في الحجاز وما كان بعدها إلا البعوث والسرايا ثم غزا بعدها تبوك إلى الروم، ثم حجة الوداع بعدها، ثم اختاره الله تعالى لكرامته لجواره. وصيده[2] مكروه، لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «وجّ حرام محرم لا ينفر صيده ولا يعضد عضاه»[3].

قال الشافعي: وأكره صيد (وجّ). لما ذكرناه من ورود هذا الحديث بالنهي عنه، ولم أقف لأصحابنا على شيء فيه من الكراهة والإباحة.

والمختار: كراهته تصديقاً لهذا الحديث الذي رويناه، وليس يبلغ في الحرمة حرمة مكة والمدينة.

الضرب الرابع: البقيع، وهو بقيع الغرقد مقبرة المدينة.

قال الجوهري: وفيه أُرُوُم الشجر. يعني: أصوله من ضروب شتى، وقد حماه رسول الله ﷺ لإبل الصدقة لاشتماله على الأشجار الكثيرة المختلفة.

قال الشيخ أبو حامد الغزالي: ولا يُمنَعُ أحد إلا من الكلأ؛ لأن الرسول ﷺ لم يمنع إلا من كلائه دون غيره. فهذه المواضع الأربعة التي ورد الشرع بالمنع من كلائها وخلائها.

الفرع العاشر: في بيان ما يضمن من هذه البقاع، فأما مكة، فقد قررنا فيما سبق أن صيد الحرم مضمون للحلال والمحرم، فالمحرم يضمن الجزاء، والحلال يضمن القيمة، وأشجارها

---

(١) رواه في (مجمع الزوائد) ١٠/ ٥٤، ومسند أحمد ٤/ ١٧٢، و(المعجم الكبير)٢٢/ ٢٧٥.

(٢) أي وادي (وجّ).

(٣) قال في (الجواهر): لفظه: عن ابن الزبير قال: لما أقلينا مع رسول الله ﷺ من (لية) حتى إذا كنا عند السدرة وقف رسول الله ﷺ في طرف القرن الأسود حذوها واستقبل (نخباً) ببصره ووقف حتى أيقف الناس كلهم ثم قال: «إن صيد وج وعضاهه حرم محرم لله». أخرجه أبو داود. إهـ. ٢/ ٣٢٠.

وخلاها مضمونان بالقيمة كما فصلناه من قبل، ولا خلاف بين أئمة العترة وأكثر الفقهاء فيه، إلا ما يحكى عن داود وغيره.

وأما المدينة، فصيدها وأشجارها حرام كتحريم مكة، ولم أقف للأئمة على من قتل صيداً فيها أو قطع شجراً، هل يضمن شيئاً أم لا؟ فأما أبو حنيفة فقد صرح بإباحة صيدها وقطع شجرها، وأما الشافعي فله قولان:

أحدهما: ما قاله في القديم: أن يسلب القاتل للصيد والقاطع للشجر، وهو محكي عن أحمد بن حنبل؛ لما روى عبد الرحمن بن عوف عن الرسول ﷺ أنه قال: «من رأيتموه ووجدتموه يقتل صيداً في حرم المدينة فاسلبوه».[1] فرأى رجلاً قد اصطاد في حرم المدينة فأخذ سلبه فأتاه موالي ذلك الرجل فسألوه أن يرد عليهم ما أخذه فقال: لا أرد طعمة أطعمنيها رسول الله ﷺ، فإن أردتم ثمنه أعطيتكم.

وثانيهما: ما ذكره في الجديد: أنه يأثم ولا جزاء عليه ولا يسلب، وهو الصحيح من مذهبه عند أصحابه؛ لأنها بقعة يجوز دخولها من غير إحرام، فلم يضمن صيدها ولا شجرها كسائر البقاع.

وأما وج، فمن قطع شجره أو صاد شيئاً من صيده فلا ضمان عليه، ولكنه أساء، لما رويناه من الحديث في الكراهة في صيده وشجره، ولم يرد شيء في أنه يضمن شيئاً.

وأما البقيع، فلم يرد نهي في صيده، وإنما المنع إنما كان في كلائه وخلائه، فهل يضمن أم لا؟ فلا أعرف شيئاً للأئمة في ضمانه، ومحكي عن الشافعي قولان في الضمان وتركه.

الفرع الحادي عشر: وإذا قلنا بوجوب الضمان لصيد المدينة وشجرها فحكى أصحاب الشافعي فيه قولين:

القول القديم: وجوب الضمان، وفيه وجهان:

---

(١) في المصدر نفسه: عن سليمان بن عبد الله قال: رأيت سعد بن أبي وقاص أخذ رجلاً يصيد في حرم المدينة الذي حرم رسول الله ﷺ فسلبه ثيابه، فجاء مواليه فكلموه، فقال: إن رسول الله ﷺ حرم هذا الحرم وقال: «من أخذ أحداً يصيد فيه فليسلبه». فلا أرد عليكم طعمة أطعمنيها رسول الله ﷺ ولكن إن شئتم دفعت لكم ثمنه. أخرجه أبو داود.

أحدهما: أنه يضمن كضمان صيد مكة وشجرها.

وثانيهما: أنه يسلب كما يسلب المقتول من الكفار فيؤخذ ما عليه من الثياب والسلاح والفرس، ولا يترك له إلا ما يستر عورته، وترددوا في أخذ الهميان والمنطقة وما فيهما من الأموال، ومنهم من قال: لا يسلب إلا ثيابه لا غير، وهو الصحيح، وأما مصرف السلب إذا حصل فحكى الشيخ أبو حامد الغزالي فيه ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه لبيت المال؛ لأنه مال مأخوذ على جهة العقوبة فأشبه الجزية.

وثانيها: أنه يصرف على محاويج المدينة وفقرائها السكان القاطنين والعابرين عنها، كما في جزاء الصيد.

وثالثها: أنه للسالب، كما في حديث عبد الرحمن بن عوف فإنه أخذه ولم يعط أحداً منه شيئاً، وإذا فعل الصحابي شيئاً من هذه الأمور فإنما يفعله عن توقيف من جهة الرسول ﷺ، وهذا هو الأقرب، لأن السالب أخص به وأحق من غيره.

فأما على قوله الجديد: فلا ضمان، كما قررناه من قبل.

ولا يفترق الحال في السلب بين الصيد والشجر لأنهما سواء في التحريم، وإن كان النص إنما ورد في الصيد لكن الشجر مقيس عليه، ولا خلاف في أنه لا يضمن الصيد ولا الشجر في شيء من البقاع إلا في مكة والمدينة كما شرحناه.

وقد نجز غرضنا من بيان الأمور المحظور على المحرم فعلها مما يتعلق بالإحرام والحرم. والله الموفق للصواب.

القول في بيان ما يجب على من ارتكب شيئاً من المحظورات في الإحرام وفي الحرم

اعلم أن الذي ورد الشرع بإيجابه على كل من ارتكب هذه المحظورات لا يخرج من أمور ثلاثة: الجزاء والفدية والكفارة.

الواجب الأول: الفدية

وهي عبارة عما يجب على المحرم إذا فعل بعض محظورات الإحرام.

ومن وجبت عليه الفدية فهو مخير بين أشياء ثلاثة، فإن شاء صام ثلاثة أيام، وإن شاء أطعم ستة مساكين، وإن شاء أراق دماً وأقله شاة.

والعمدة في ذلك قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[البقرة:١٩٦].

ولحديث كعب بن عجرة لما آذاه هوام رأسه فقال له الرسول ﷺ:«احلق رأسك وانسك شاة، أو صم ثلاثة أيام أو أخرج ثلاثة أصيع بين ستة مساكين»[1] .

الواجب الثاني: الجزاء

وهو عبارة عما يجب على المحرم بقتل الصيد إما من النعم على قدر المقتول ومثله بشهادة عدلين كما سنوضحه.

الواجب الثالث: الكفارة

وهي واجبة في مقابلة الوطء في قُبل أو دُبر، وفي ترك بعض مناسك الحج الواجبة كما سنُفرد له باباً على حياله بمعونة الله.

---

(١) تقدم.

وإنما قدمنا هذا الباب على غيره لأنا لما ذكرنا ما يجب على المُحرم تجنبه وفصلناه تفصيلاً شافياً، فالأخلق بنا أن نردفه بما يلائمه بذكر الواجب على من ارتكب ما نُهِي عنه المُحرم، وجملة ما نذكره من ذلك: اللباس والطيب والحلي والخضاب وتقليم الأظفار وقطع الشجر وقتل الصيد والجماع، فهذه أقسام سبعة، نذكر ما يتوجه على كل واحدٍ منها.

القسم الأول: في اللباس

قال الهادي في الجامعين (الأحكام) و(المنتخب): فإن احتاج المُحرم إلى لبس ثياب لا يجوز له لبسها، جاز له أن يفعل ذلك وعليه الفدية، سواءً كان ذلك عن ضرورة أو غير ضرورة، خلا أنه إذا فعل ذلك عمداً من غير ضرورة كان آثماً ولزمته الفدية، وإن فعله عامداً لأجل الضرورة فلا إثم عليه وعليه الفدية، وإن فعل ذلك ناسياً أو جاهلاً بتحريمه، فهل تلزمه الفدية أم لا؟

فالذي ذكره أحمد بن يحيى وأبو العباس: أنها تلزمه الفدية مع النسيان والجهل، وهو محكي عن أبي حنيفة ومالك والمزني من أصحاب الشافعي.

قال السيد أبو طالب: وإلى هذا ذهب أصحابنا.

وحكي عن الشافعي: أن الفدية لا تلزمه مع الجهل والنسيان، وهو الظاهر من إطلاق الهادي في (الأحكام)، وقد مضى تقريره بالدلالة للمذهبين، والاختيار والانتصار له، فلا وجه لتكريره.

فإذا تقررت هذه القاعدة؛ فاللباس تارةً يكون للرأس ومرةً يكون للبدن وأخرى يكون للرجلين، فهذه ضروب ثلاثة، نفصلها بمعونة الله.

الضرب الأول: في لباس الرأس، من العمامة والمغفر والقلنسوة، وتغطيته بالثوب، إلى غير ذلك مما يكون صالحاً لتغطية الرأس.

الضرب الثاني: لباس البدن من القميص والدرع والقبا والدراعة إلى غير ذلك من اللباسات الصالحة لتغطية البدن وستره.

الضرب الثالث: لباس الرجلين، بنحو السراويل والخف والجورب وغير ذلك مما يصلح أن يكون لباساً للرجلين.

فهذا وما أشبهه محرم على المحرم لبسه إلا لعذر، ويجب عليه في لباسه الفدية.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: وإن لبس المحرم في جميع بدنه من عمامة وقلنسوة ومغفر وقميص وجبة ودرع وخف وجورب في مكان واحد ووقت واحد، فعليه فدية واحدة، عند أئمة العترة وهو محكي عن الفقهاء، ولا يُعرف فيه خلاف.

ووجهه: هوأن هذه الأفعال وإن كانت متعددة خلا أنها في حكم الفعلة الواحدة، وتنزل منزلة القتل، فإنه وإن كان واقعاً على أعضاء متعددة، فوجهه أنه لإتصاله نازل منزلة الفعل الواحد، وهكذا حال من حلف ليأكل أكلة واحدة فأكل من أول النهار إلى آخره فإنه لا يحنث وإن كانت متعددة، لما نزلت منزلة الفعل الواحد.

وإن فرق المحرم فألبس رأسه عمامة أو مغفراً أو غير ذلك لزمت الفدية؛ لأنه قد أتى ما هو محظور عليه، فلهذا وجبت عليه الفدية.

وهل يعتبر في لزوم الفدية زمان مخصوص أم لا؟ فيه مذهبان:

[**المذهب**] **الأول**: أنه لا يعتبر في وجوبها زمان مخصوص، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الشافعي وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أن المحرم حصل لابساً لما لا يجوز له لبسه في حال إحرامه، فلهذا وجبت عليه الفدية، كما لو لبس يوماً كاملاً، ولأنه استعمل ما يمنع منه الإحرام ويوجب الفدية، فوجب أن يلزمه ذلك أي زمان كان، كما لو استعمل الطيب.

المذهب الثاني: محكي عن أبي حنيفة، وعنه روايتان:

الرواية الأولى منهما: أنه لا تلزمه الفدية إلا إذا لبسه يوماً كاملاً[1] أو ليلة كاملة.

الرواية الثانية: أن الفدية لازمة له إذا لبس أكثر اليوم أو أكثر الليلة، ثم رجع إلى الرواية الأولى واستقر عليها مذهبه. فإن نقص من اليوم أو من الليلة ففيه صدقة لا غير.

والحجة على هذا: هو أن الفدية إنما تكون واجبة على من لبس، واللابس لا يطلق عليه اسم اللبس إلا بإستكمال الليلة أو اليوم، في العرف والعادة.

والمختار: وجوب الفدية إذا لبس، من غير حاجة إلى تقديرها باليوم أو الليلة كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا، وهو أن كل ما كان مضمناً بإرتكاب المحظورات بالفدية فإن وجوبها متعلق بمطلق الفعل من غير تقدير بزمان مخصوص مقدر، كالوطء في الفرج.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الفدية إنما تجب باللبس المعتاد، وذلك لا يكون إلا بتقدير اليوم والليلة فدونهما لا يعد في العادة لبساً.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن قوله تعالى: ﴿**فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ**﴾[البقرة:١٩٦] ولم يقدر بيوم ولا ليلة، وهذا عام في ارتكاب كل محظور على المُحرم.

وأما ثانياً: فلأن العادات مختلفة فلا وجه لتحكيم العادة في ما لا مدخل له في العبادة[2].

ويوضح ما قلناه من عدم التعويل على العادة، هو أن المحرم لو لبس فرواً في أيام الصيف لزمته الفدية، ولو لبس قميصاً رقيقاً في أيام الشتاء لزمت الفدية، وهكذا لو حلق قدام رأسه

(١) في الأصل: إلاَّ إذا كان يوماً كاملاً لبسه...إلخ.

(٢) في الأصل: العادة.

ومؤخره وعن جانبه الأيمن والأيسر لزمته الفدية وإن كان ذلك [معتاداً]. وفي هذا دلالة على أنه لا اعتبار بالعادة في ذلك كله.

الفرع الثاني: وإن لبس المحرم لباساً تجب فيه الكفارة والفدية، ثم لبس ثانياً وثالثاً بعدما كَفَّرَ، فإن الفدية لازمة له، عند أئمة العترة، وهو محكي عن أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه، وهذا مما لا خلاف فيه.

ووجهه: هو أنه لما كَفَّرَ عن الأول ارتفع حكمه، فإذا فعل ثانياً لزمته الفدية.

ومن وجه آخر، وهو أنه فعل ما يوجب عليه الفدية من غير أن تكون الفدية لازمة له، فأشبه ما لو فعله ابتداء.

قال الهادي في (الأحكام): وإن احتاج المحرم إلى لبس ذلك في أوقات متفرقة، فعليه للباس الرأس فدية وللباس البدن فدية وللباس الرجلين فدية، ومثاله: أن يلبس بكرة عمامة ومغفراً، ويلبس وسط النهار جبة وقميصاً، ويلبس عشية خفاً وجورباً، فالذي عليه أئمة العترة: أن عليه لكل واحدٍ من هذه الأنواع فدية، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أنها أفعال متغايرة متعددة، تتعلق الفدية بكل واحدٍ منها لو انفردت، فإذا تكررت في أوقات، وجب تعليق الفدية بكل واحدٍ منها، كما لو انفرد كل واحدٍ منها على الخصوص، وكما لو كَفَّرَ لكل واحدٍ منها.

وحُكي عن الشافعي أقوال ثلاثة:

القول الأول منها: حكاه الإسفرائيني من أصحابه، أنه يجب في كل واحدٍ منها كفارة. قولاً واحداً مثل قولنا.

القول الثاني الجديد: أنها على قولين، فتارة تجب فيها كفارة فدية واحدة، ومرة قال يجب في كل واحدٍ منها فدية.

والقول الثالث القديم: أنها تتداخل وأنها تجب فيها فدية واحدة.

ووجهه: قوله ﷺ: «الحدود كفارة»[1] والحدود إذا ترادفت تداخلت، فهكذا يكون حال الكفارات.

والمختار: تكرر الفدية بما ذكرناه، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا، وهو أن هذه الأفعال وإن جمعها جامع اللباس لكنها مختلفة بإختلاف أوقاتها، فتغايرها واختلافها بحسب أوقاتها كتغايرها بإختلاف أجناسها، كما لو لبس وتطيب وقطع شيئاً من جسده، فهكذا فيما ذكرناه.

الفرع الثالث: قال الهادي في (الأحكام): وإن لبس شيئاً من ذلك ثم زاد في اللباس نحو أن يلبس قلنسوة ثم عمامة ثم مغفراً أو يلبس قميصاً ثم جبة ثم قبا ثم فرواً أو يلبس جورباً أو خفاً، فإن فيه فدية واحدة. وهو محكي عن أبي حنيفة ومحمد، وأحد قولي الشافعي، وله قول آخر: يجب تكرر الفدية.

وحاصل الأمر: أن تكرر اللباس في العضو الواحد والوقت الواحد يوجب فدية واحدة، ولا يوجب تكررها.

والحجة على هذا: هو أن العذر في اللباس قائم، فلا اعتبار بتكرر العدد في اللباس، كما لو لبس قميصين أحدهما فوق الآخر في وقت واحد، أو جبة فوق قبا، أو دراعة فوق القميص.

وهذا هو **المختار**؛ لأن المنع الشرعي يتعلق بتغطية الرأس، فإذا غطاه لم يكن مغطياً بالثاني، فلهذا لم تتعلق به فدية.

وإن لبس عمامة لبردٍ في رأسه أو قميصاً لحر في جسده، جاز له مداومة لبسه حتى يزول، فليس في استمراره إلا فدية واحدة.

والحجة على هذا، على رأي أئمة العترة: هو أن اللبس إنما أبيح للعذر بشرط الفدية، لكن

(١) صحيح البخاري، باب الحدود كفارة، حديث رقم (٦٧٨٤).

الاستمرار من اللبس حكمه حكم ابتدائه في لزومه فدية واحدة، كما نقوله في الصحيح الذي لا علة به إذا لبس واستمر؛ لأن الجهة واحدة، ولا يلزم عليه[1] إذا لبسه نهاراً ونزعه ليلاً وهو ينوي أنه يلبسه نهار غد ولبسه في أنه تلزمه فديتان؛ لأن ذلك يعد فعلين في العادة، ونية اللبس في مسألتنا لا تجعله فعلاً واحداً.

ومن وجه آخر، وهو أن إيجاب فدية أخرى عند استمراره على اللبس يؤدي إلى إيجاب تكرر الفدية في كل ساعة، بل في كل لحظة، حتى لا ينحصر عدد ما يلزمه في ذلك، وهذا لا قائل به.

الفرع الرابع: وإن تطيب المحرم ولبس وشم الطيب وحلق رأسه وَقبَّلَ امرأته، فهل عليه لكل فعل من هذه الأجناس فدية أو تجب عليه لكلها فدية [واحدة]؟.

فالذي عليه أئمة العترة وهو رأي الفقهاء: أن عليه لكل واحدٍ من هذه الأجناس المختلفة فدية، ولا يجوز تداخلها.

وحكي عن أبي علي بن أبي[2] هريرة: أن عليه فدية واحدة في هذه الأجناس المختلفة؛ لأن كلها نوع استمتاع فهي جارية مجرى النوع الواحد.

والحجة على ما ذهب إليه أئمة العترة، وهو **المختار**: أن هذه الأجناس أمور متغايرة متعددة، فوجب لكل واحدٍ منها فدية كما لو فعل واحداً منها على انفراده، والإجماع منعقد على ذلك، وما قاله أبو علي بن أبي هريرة، فلا يبعد مخالفته للإجماع؛ لأنه لا قائل به قبله.

وإن ارتكب المحرم محظوراً فأخرج الفدية ونوى إخراجها عما ارتكب وعما سيرتكبه من جنسه، فهل يجزيه ذلك أم لا؟

فالظاهر من المذهب: أنه لا يجزيه، وهو أحد قولي الشافعي، وله قول آخر أنه يجزيه.

---

(١) هكذا في الأصل. ولعله أراد: ولا خلاف أنه إذا لبسه...إلخ.

(٢) الحسن بن الحسين القاضي، أبو علي بن أبي هريرة البغدادي، أحد أئمة الشافعية من أصحاب الوجوه، تفقه على ابن سريج وأبي إسحاق المروزي، ودرس في بغداد، وروى عنه الدارقطني وغيره.. مات في بغداد في رجب سنة ٣٤٥هـ. إنتهى من طبقات الشافعية. ترجمة رقم (٧٨)، ص١٢٨.

والحجة على ما قلناه: هو أن ذلك يتسبب إلى ارتكاب المحظور فلا يجوز، كتقديم كفارة الجماع إذا جامع، ولأنها كفارة فلا يجوز تقديمها على الموجب لها، كما لا يجوز تقديم كفارة اليمين على الحنث.

والمحرم إذا لبس لحرٍ أو بردٍ ثم نزع والعذر باق فعليه فدية واحدة؛ لأن نزعه مع دوام العذر واستمراره يصيره كأنه في حكم الفعل الواحد إذا عاد باللبس مع بقائه، فإن كَفَّرَ عن اللبس الأول ثم عاد وجبت عليه كفارة ثانية؛ لأن الأول قد ارتفع بالكفارة فصار كاللبس المبتدأ.

القسم الثاني: في بيان ما يجب على المحرم لأجل الإزالة.

نحو حلق الرأس وتقليم الأظفار وقطع الجلدة، فهذه ضروب ثلاثة.

الضرب الأول: في حلق الرأس، والمحرم إذا حلق جميع رأسه وجبت عليه الفدية؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[البقرة:١٩٦]، فالآية وردت على جهة الإجمال في الصيام ومقداره، ومقدار الصدقة ومقدار النسك، وقد أوضحها الرسول ﷺ في حديث كعب بن عجرة حين قال[له]، لما آذته هوام رأسه: «احلق رأسك وأطعم ستة مساكين ثلاثة أصيع، لكل مسكين نصف صاع، أو صم ثلاثة أيام أو انسك بشاة».

وإن حلق شيئاً من شعره أو جَزَّه فقد قال الهادي في (الأحكام) و(المنتخب): إن الحلق والجزَّ من الشعر إذا بان أثره كانت فيه الفدية، وإن كان يسيراً بحيث لا يظهر أثره ففيه الصدقة.

والحجة على هذا: هو أن الفدية إنما تكون على قدر الجناية، فإذا ظهر الأثر بالجز والحلق ففيه الفدية، وإن كان يسيراً ففيه الصدقة.

ثم اختلف الفقهاء في ذلك على أقوال ستة.

فالقول الأول: محكي عن الشافعي: أنه إذا حلق ثلاث شعرات ففيها الفدية، وإن حلق شعرة أو شعرتين فتارة قال: يجب ثلث الدم في شعرة، وثلثاه في شعرتين، ومرة قال: في الشعرة

درهم، وفي الشعرتين درهمان، وأخرى قال: في الشعرة مد، وفي الشعرتين مدان.

القول الثاني: محكي عن أبي حنيفة: أنه إن حلق ربع الرأس ففيه الدم، وإن حلق أقل من الربع ففيه صدقة، والصدقة عندهم نصف صاع من طعام.

القول الثالث: محكي عن أبي يوسف: أن الدم لا يجب إلا بحلق النصف لا غير، فإن كان دون ذلك فلا دم فيه وتجب فيه الصدقة.

القول الرابع: محكي عن مالك: أنه إن حلق من رأسه ما أماط عنه الأذى فعليه الفدية، وإن حلق منه ما لا يميط عنه الأذى فلا فدية عليه.

القول الخامس: محكي عن أحمد بن حنبل وعنه روايتان:

إحداهما: أنها لا تجب عليه الفدية إلا بحلق أربع شعرات.

والثانية: أن الفدية واجبة بثلاث، مثل قول الشافعي.

القول السادس: محكي عن عطا ومجاهد: وهو أن ما دون ثلاث شعرات فلا فدية فيه ولا صدقة.

والمختار من هذه الأقاويل: أن تعليق وجوب الفدية والصدقة إنما يكون بما بان أثره، فإن لم يبن أثره ففيه الصدقة كما أشار إليه الهادي في الجامعين؛ لأنها جناية، فإن ظهر أثرها وجب فيها الفدية وإن لم يظهر وجبت فيها الصدقة، ولا حاجة إلى التقدير بالنصف كما قال أبو يوسف، ولا بالربع كما قال أبو حنيفة، وتعليق الفدية بإماطة الأذى رد إلى عماية، ولا حاجة إلى إبطال الضمان بإزالة الشعرة والشعرتين كما قال عطا ومجاهد؛ لأنها وإن لم تضمن بالفدية فهي مضمونة بالصدقة كما نقوله في سائر الجنايات التي تقصر عن الدم، فلهذا لزمت فيها الصدقة.

وإن حلق شعر رأسه وشعر بدنه، فهل تجب عليه فدية واحدة أو فديتان؟.

والذي يأتي على المذهب: أن عليه فديتين، وهو المحكي عن الأنماطي من أصحاب الشافعي، إذا كان في مجلسين أو فعل أحدهما بعدما كَفَّرَعن الأول.

والحجة على هذا: هوأنهما جنسان؛ لأنهما مختلفان في المحل والحكم، فالمحل ظاهر، وأما الحكم فلأن التحلل إنما يقع بحلق شعر الرأس دون شعر الجسد.

والأكثر من أصحاب الشافعي على أن ليس عليه إلا فدية واحدة لأن الشعر جنس واحد.

والمختار: أنهما جنسان مختلفان، ولهذا يجب المسح على شعر الرأس في الطهارة ولا يجب في شعر الجسد، فلهذا أوجبنا فديتين على المذهب.

الضرب الثاني: في تقليم الأظفار، وهل يجب في تقليم الأظفار فدية أم لا؟ فيه مذهبان:

أحدهما: وجوب الفدية فيه، وهذا هو رأي الفريقين، ومحكي عن أكثر أهل العلم، وهو رأي أئمة العترة.

والحجة على هذا: هو أن المحرم ممنوع من قطع شيء من جسده؛ لأجل حرمة الإحرام، فإذا فعل ذلك لزمته الفدية، كحلق شعر الرأس.

المذهب الثاني: أنه لا شيء في تقليم الأظفار، وهذا شيء يحكى عن عطا.

والحجة على هذا: هو أن النهي إنما ورد في حلق الرأس بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾[البقرة:١٩٦]، وقوله ﷺ لكعب بن عجرة: «آذتك هوام رأسك، احلق وانسك شاة»، فبقي ما عدا الرأس على الأصل في براءة الذمة.

والمختار: وجوب الفدية في تقليم الأظفار، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا، وهو أنه متصل باق مستخلف فوجب أن تعلق الفدية به كالرأس إذا حلق.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: لم يرد الشرع بإيجاب الفدية فيما ينفصل من الجسم إلا في الرأس وحلقه دون غيره، فلهذا بقي على حكم الأصل.

قلنا: النص وارد في الرأس، وقسنا عليه الأظفار، والجامع بينهما أن الظفر بعض من أبعاض الجسد نام متصل، فوجبت في قطعه الفدية كحلق الرأس، والقياس معمول عليه باتفاق القائسين، كالعمل على أخبار الآحاد.

وفي كم تجب الفدية في مقدار عدد الأصابع؟ فيه مذاهب خمسة:

[المذهب] الأول: أن الفدية واجبة في تقليم الأظفار ثلاثة منها فصاعداً، وهذا هو رأي الشافعي، فإن قلم ظفراً أو ظفرين فعلى الأقوال الثلاثة التي حكيناها عنه في الشعرة والشعرتين، وسواء كان ذلك من يدٍ أو يدين أو من من رجل واحدة أو من رجلين.

والحجة على هذا: هو أنه قطع من أظفاره الممنوع من قطعها لحرمة الإحرام دفعة واحدة ما يقع عليه اسم الجمع المطلق، فوجب عليه الدم كما لو قطع خمسة أظفار مرة واحدة.

المذهب الثاني: محكي عن أبي حنيفة وأبي يوسف: أنه إن قلم خمسة أظافر دفعة واحدة من يدٍ واحدة فعليه دم، وإن قلم أقل من خمسة فعليه صدقة، وهكذا إن قلم خمسة من يدين فعليه صدقة، وإن قلم دون خمسة فعليه لكل ظفرٍ مدان من الطعام ما لم تبلغ خمسة، فإذا بلغت خمسة من يد واحدة أو رجل واحدة فعليه أن ينسك شاة.

والحجة على هذا: هو أن الزينة قد كملت بالخمسة من عضو واحد، فلهذا وجب النسك، وإذا كان القص من عضوين فلم تكمل الزينة فلهذا وجبت الصدقة.

المذهب الثالث: محكي عن محمد بن الحسن: وهو أن في الخمسة الأظفار دماً، سواء كان من عضو واحد أو عضوين مختلفين، وفيما دونها لكل ظفر مدان من الطعام.

ووجه ذلك، هو أن الزينة حاصلة بقص الخمسة، فلهذا وجب الدم من عضو واحد أو عضوين.

المذهب الرابع: محكي عن زفر من أصحاب أبي حنيفة: وهو أن في كل ظفرٍ مداً، وفي ظفرين مدين من طعام سمراء[1] وفي ثلاثة أظفار دم.

---

(١) المراد: قمح أو بر أسمر.

المذهب الخامس: وهو الذي يتقرر عليه مذهب أئمة العترة وفيه اختياران:

الاختيار الأول: محكي عن السيد أبي طالب، وهو ما قاله أبو حنيفة وأبو يوسف، وهو أن الفدية واجبة في تقصير خمسة الأظفار إذا كانت من عضو واحد، فإن كانت الخمسة من عضوين فصدقة.

الاختيار الثاني: محكي عن القاضي زيد من فقهاء المذهب، وهو ما قاله محمد بن الحسن، وهو أن الفدية واجبة في خمسة الأظفار، سواء كان من عضو واحد أو من عضوين.

والمختار هاهنا: تفصيل نشير إليه فيه تقرير للمذهب، وحاصله أن كل من قلم أظفار يديه ورجليه جميعاً في وقت واحد من رجل كان أو امرأة فعليه دم.

ووجهه: هو أن المحرم ممنوع من ذلك لأجل حرمة الإحرام، فلهذا لزمته الفدية؛ لأنه عضو نام مستخلف، فأشبه حلق الرأس.

ومن وجه آخر، وهو أن الأعضاء وإن كانت متعددة فهي في حكم العضو الواحد لاتحاد الزمان، كما لو ألبس رأسه وبدنه ورجليه في وقت واحد لم تلزمه إلا فدية واحدة.

وإن قلم يديه في وقت وقلم رجليه في وقت آخر فعليه لكل واحدٍ منهما فدية؛ لأنهما مختلفان باختلاف الأزمان، كما لو ألبس رأسه في وقت وألبس بدنه في وقت آخر، فعليه لكل واحدٍ من هذه فدية.

وإن قلم خمسة الأظفار فعليه دم، سواء كان من عضو واحد أومن عضوين، ولا اعتبار بالمجلس الواحد والمجالس لأن الأمكنة لا مدخل لها في اختلاف العبادات بخلاف اختلاف الأزمنة، فإن لاختلافها مدخلاً في اختلاف العبادة، ولهذا فإن الصلاة مختلفة بإختلاف أوقاتها، ولا تختلف بإختلاف الأمكنة. وإنما أوجبنا دماً في كمال خمسة الأظفار؛ لأن الخمسة إذا كملت فهي بمنزلة اليد الواحدة إذا قصرها على الإنفراد فيه دم، فكذلك يجب في الخمسة الأظفار وإن اختلفت دم.

وإن قصر ظفراً واحداً ففيه مدان من الطعام، ولأن الخمسة إذا وجب فيها الدم ففي دونها يجب الإطعام؛ لأنه ليس بعد الدم إلا الإطعام، ولأنه لا وجه لأن يكون حكم الجزء والبعض حكم الكل.

وإن قصر بعض الظفر كان على قدر حسابه من المدين من نصف أو ثلث أو ربع؛ لأنا نعلم من مقاصد الشرع اختلاف الجناية والموجب على عبادة الإحرام، فمنها ما فيه دم كامل، ومنها ما فيه الإطعام.

وإن قصر شيئاً ليس مقدراً ففيه تمرة أو لقمة؛ لأن المحرم مأمور بالصيانة لحرمة الإحرام، فلهذا وجب عليه ما ذكرناه.

وأما ما ذكره الهادي عليه السلام في (الأحكام) من أن المحرم إذا قصر ظفراً من أظفاره استحب له أن يتصدق بنصف صاع وهما المدان؛ لأن الصاع أربعة أمداد، فقد قال الأخوان: إن المراد ليس هو على ظاهره من استحباب الصدقة وأنها غير واجبة، وله تأويلان:

التأويل الأول: أن الواجب مستحب وزيادة، قبح تركه، فهو مركب من جزئين: أحدهما: استحباب فعله، والآخر: قبح تركه، فاكتفى عن ذكر الواجب بأحد وصفيه، وأغفل الآخر.

التأويل الثاني: أن المقصود بذكر الاستحباب هو التقدير الذي طريقه الاجتهاد، لأن وجوب الضمان متفق عليه وإنما الخلاف في التقدير كما مر بيانه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إنه قطع من أظفاره الممنوع من قطعها لحرمة الإحرام دفعة واحدة ما يقع عليه اسم الجمع المطلق، فوجب عليه الدم كما لو قلم خمسة أظافر من يده، كما حكي عن الشافعي وزفر.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن المعنى في الأصل قد قام عليها الدليل الشرعي في وجوب الفدية وهو الدم، بخلاف الثلاثة، فافترقا.

وأما ثانياً: فلأنه قطع ظفرٍ فلا يتعلق به الدم كما لو قطع ظفرين.

الضرب الثالث[1]: قطع شيء من الجلد. واعلم أن المحرم كما هو ممنوع من حلق الرأس فهو ممنوع من قطع شيء من جلده لحرمة الإحرام، والواجب عليه صيانة بدنه مما يقطع منه، فإن قطع شيئاً منه نظرت، فإن كان مما يتبين له أثر وجبت عليه الفدية كحلق الرأس، وسواء كان من موضع واحد أو من مواضع متفرقة في الوقت الواحد.

ووجهه: أنها إذا كانت على هذه الصفة فهي في حكم الفعل الواحد، فإن فرق ذلك في أوقات مختلفة لزم على كل واحدٍ منها دم؛ لأنها أفعال متغايرة.

وإن أزال شيئاً من شعره ثم كَفَّرَ عنه، ثم أزال ثانياً وجب عليه الدم لأنه قد رفع الأول، فلهذا وجبت في الثاني الفدية كما لو فعله ابتداءً.

قال الهادي عليه السلام في (المنتخب): وإن ضربت عليه ضرسه جاز أن يقلعها.

واعلم أن المحرم إذا قلع شيئاً من أسنانه نظرت، فإن كان من غير ضرر يلحقه، لم يجز له قلعها، وإن كان قلعها لضرر يلحقه، جاز له قلعها لما روي عن زيد بن علي عن آبائه عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه قال: لا ينزع المحرم ضرسه ولا ظفره إلا أن يؤذيه[2]. فظاهره دال على الجواز مع الأذى والتألم، ومفهومه دال على المنع من غير ألم وضرر.

فإن قلعه على الوجهين جميعاً[3] فهل تلزمه الفدية أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: وجوب الفدية عليه بقلعها، وهذا هو رأي الهادي ومحكي عن الشعبي.

والحجة على هذا: هو أنها متصلة بالبدن فوجبت في إزالتها الفدية كالشعر والظفر.

المذهب الثاني: أنه لا شيء في قلعها وهو رأي أبي حنيفة.

---

(١) في المخطوطة: الضرب الثاني. وهو خطأ.

(٢) مسند الإمام زيد. باب الدهن والطيب والحجامة للمحرم. ص٢١٢ بلفظه وبتثنية الفعل (يؤذياه). وزاد فيه: وإذا اشتكى عينه اكتحل بالصبر ليس فيه زعفران. إ هـ.

(٣) يقصد: فإن قلعه على أي حال كان لضرر أو لغير ضرر.

والحجة على هذا: هو أنه معنى[1] متصل بالجسم، يزال لأجل الضرر فلا تجب بإزالته الفدية كدم الحجامة والفصد.

والمختار: لزوم الفدية بإنفصاله كما أشار إليه الهادي وغيره.

وحجته ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا، وهو أنه ممنوع من قلعها لخبر زيد بن علي الذي رويناه إذا كان من غير ضرورة، فإذا كان مع الضرورة وجبت فيه الفدية كحلق الشعر.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إذا كان زواله لأجل الضرر جرى مجرى خروج الدم بالحجامة والفصاد، فلا يجب في نزعها شيء.

قلنا: الحجامة والفصادة ليس فيهما إزالة شيء من الجسم، وإنما هما شرطتان بخلاف الضرس، فإنه بعض من أبعاض الجسم فأشبه حلق الرأس.

وإن اشتاك المحرم فاحتاج إلى نزع الشوكة من رجله فإن كان ليس إلا نزعها وخروج الدم فليس فيه فدية؛ لأنه ينزل منزلة الحجامة والفصاد، وإن غاصت الشوكة في رجل المحرم فاحتاج في إخراجها إلى قطع شيء من رجله نظرت، فإن بان أثر القطع فعليه الفدية كما لو حلق بعض رأسه، وإن لم يبن الأثر فصدقة كما مر بيانه.

القسم الثالث: الخضاب بالحناء.

اعلم أن الحناء يحرم استعماله للمحرم لمعنيين:

أحدهما: أنه طيب تُسْتَلذ رائحته لما فيه من الرائحة الفائحة، والمحرم ينبغي له أن يكون أغبر أذفر.

(١) هكذا في الأصل، والمقصود: جزء أو شيء.. والله أعلم.

وثانيهما: أنه زينة لما فيه من الحمرة القانية، والمحرم من شأنه أن يكون أشعث لا زينة تلحقه، فصار مشتملاً على هذين المعنيين وهما جميعاً مجانبان لأمر الإحرام خارجان عن رسمه وحَدِّه، فلهذا كان مُحَرَّماً على المحرم استعماله، وقد قدمنا الدلالة على تحريمه خلافاً للشافعي، وذكرنا الحجة والانتصار لها فأغنى عن تكريرها.

فإذا ثبت هذا وتقرر فالمرأة المحرمة إذا استعملت الخضاب فما يجب عليها من الفدية يشتمل على خمس مسائل:

المسألة الأولى: أنها إذا خضبت يديها ورجليها بالحناء في وقت واحد لزمتها كفارة واحدة، كما قلنا في حق اللابس إذا ألبس رأسه وبدنه ورجليه في وقت واحد، فإنه يلزمه فدية واحدة لأنه في حكم الفعل الواحد لأنه متحد بالوقت، فلأجل فعلها في الوقت الواحد صارت متداخلة.

فإن خضبت يديها ثم كفَّرت ثم خضبت رجليها، وجبت عليها فديتان؛ لأن حكم الفعل الأول قد ارتفع بالكفارة، فلما فعلت الثاني توجه عليها به كفارة أخرى كما لو فعلته أولاً، والإجماع منعقد على أن الحكم إذا رفع بإيجاب الفدية وفعلها ثم ارتكب المحرم ذلك المحظور بعينه فإن الفدية تجب مرة ثانية، وصار كما نقوله في من ارتكب ما يجب عليه فيه الحد من الزنا أو شرب الخمر فإنه إذا فعله مراراً قبل أن يقام عليه الحد فإنه يتداخل، بخلاف ما إذا أقيم عليه الحد ثم فعل ما يجب عليه فيه الحد بعد إقامته، فإنه يجب عليه تكرير الحد كما لو ابتدأه.

المسألة الثانية: وإن خضبت المحرمة يديها في وقت، ورجليها في وقت آخر، وجبت عليها فديتان.

ووجه ذلك: هو أن خضاب اليدين في وقت مغايرٍ لخضاب الرجلين في وقت آخر، فلأجل مغايرتها وجب في أحدهما مثل مايجب في الآخر من الفدية لأجل التغاير، وهكذا حال اللباس؛ فإنه إذا ألبس رأسه في وقت وألبس بدنه في وقت آخر لزمته فديتان، ولا يلزم على ما ذكرناه إذا فعل هذه الأمور المتعددة في وقت واحد أنه تلزمه فدية واحدة؛ لأنها إذا كانت في وقتٍ واحد فهي كالفعلة الواحدة، فلهذا لم تجب فيه إلا فدية واحدة.

المسألة الثالثة: وإن خضبت يديها في وقت، وخضبت رجليها في وقت آخر، فعليها فديتان، كما قالوا في المحرم إذا قصر أظفار يديه في مجلس وقصر أظفار رجليه في مجلس آخر فعليه فديتان، عند أئمة العترة وهو محكي عن أبي حنيفة وأبي يوسف.

وعن محمد: أنه لا تجب إلا فدية واحدة.

والحجة على هذا: هو أن تغاير الأمكنة على حد تغاير الأزمنة، فإذا وجب تكرر الفدية باعتبار اختلاف الزمان فهكذا يجب في اختلاف المكان من غير فرق بينهما.

وإن خضبت أصبعاً من أصابعها فعليها أن تتصدق بنصف صاع من طعام، وإيجاب ذلك إنما كان على جهة التدريج، وبيانه: هو أن نصف صاع من الطعام قائم مقام عُشُر شاة؛ لأن إطعام مسكين واحد مقدر به في الكفارة، وهو قائم مقام صوم يوم واحد، وصوم عشرة أيام قائم مقام شاة في جزاء الصيد وفي هدي المتمتع كما سنوضحه، وأصبع واحدة عُشُر اليدين حكماً وصورة، فلهذا أوجبنا فيه ما يقدر بعُشر الدم، فهذه طريقة التدريج في إيجاب نصف الصاع.

وطريقة أخرى محكية عن الفقهاء، وتقريرها: هو أن كفارات الإحرام لا يخلو حالها إما أن تكون دماً أو إطعاماً، وقد تقرر بالشرع أن كل موضعٍ لا يتعلق به الدم ففيه الفدية، وهي مقدرة بالإطعام، وما ثبت فيه الإطعام فإنه يكون مقدراً بنصف صاع لكل مسكين، فلما لم يثبت في أصبع واحدة دم وجب أن يكون الإطعام نصف صاع على جهة التقدير.

المسألة الرابعة: وإن طَرَّفت[1] المحرمة أنملة من أصابعها فعليها نصف مد، والأنملة بفتح الهمزة ولا يقال بضمها، هي رأس الأصبع، والجمع الأنامل.

ووجهه: هو أن المد ربع صاع، والأنملة مقدرة بربع الأصبع، فإذا وجب في خضاب الأصبع كلها نصف صاع وجب أن يلزم في ربع الأصبع ربع ما يلزم في كلها، هذه طريقة أصحابنا في تقدير ما يلزم في الأنملة، والأقرب أن يقال: إذا كان الواجب في خضاب كل الأصبع نصف الصاع كما قررناه، وجب أن يكون في الأنملة ثلث النصف وهو سدس الصاع؛ لأن الأصبع ليس

(١) طَرَّفَت المرأة بنانها: خَضَبَتْ. (القاموس المحيط) ٧٦٧.

فيها إلا ثلاثة مفاصل، إلاَّ الإبهام ففيها مفصلان لاغير، فلأجل هذا لم يجب في تطريف الأنملة إلا ثلث ما يجب في كل الأصبع، وهكذا يكون في أصابع الرجلين، فإن كل أصبع تشتمل على ثلاثة مفاصل إلاَّ إبهاميهما ففيهما مفصلان لاغير.

وإن طرفت جميع أناملها فعليها أن تتصدق عن كل أنملة بسدس الصاع على التقرير الذي لخصناه.

وإن طرفت بعض الأنملة أو مقدار الظفر وجب عليها من الطعام على مقدار ذلك في الزيادة والنقصان.

المسألة الخامسة: والرجل المحرم إذا خضب رأسه ولحيته في وقت واحد فعليه فدية واحدة لما ذكرناه إذا ألبس رأسه وبدنه في وقت واحد فعليه فدية واحدة، وإن كفَّر عنهما ثم عاد بعد التكفير إلى خضابهما مرة ثانية فعليه فديتان، وإن فرق فخضب لحيته وخضب رأسه في وقت آخر، فعليه فديتان لتغاير الوقتين، فلهذا كانا فعلين في العادة. وإن خضب يديه ورجليه لوجع أصابه فهو على حد ما ذكرناه في حق المرأة في التفريق والجمع وفي تقصير الأظفار وفي خضاب الأصبع والأنملة من غير فرق بينهما.

قاعدة: اعلم أن الله تعالى خيَّر في إيجاب الفدية على من وجبت عليه بين النسك والصوم والإطعام، فقال تعالى: ﴿**فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ**﴾[البقرة:١٩٦]. ولا خلاف بين أئمة العترة عليهم السلام والفقهاء في التخيير بين هذه الثلاثة، في من كان له عذر، كما يشهد له ظاهر الآية ونصها.

وأما من ارتكب محظوراً من محظورات الإحرام على جهة العمد، فهل يكون مخيراً بين هذه الأمور الثلاثة أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن التخيير إنما هو في حق المعذورين، وهذا هو رأي الهادي ومحكي عن الناصر، وحكاه الشيخ أبو جعفر لمذهب الهادي وهو رأي أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أن ظاهر الآية في من هو مريض أو به أذى من رأسه، ومفهومها يقتضي بأن من لا عذر له فلا يكون مخيراً، بل يتحتم في حقه وجوب الدم، والظاهر كما هو دلالة على الأحكام، فالمفهوم دلالة عليها أيضاً لاستوائهما معاً في أنهما مأخوذان من الخطاب.

المذهب الثاني: ثبوت التخيير في من وجبت عليه الفدية فيما فعل لعذر أو لغير عذر، وهذا هو الظاهر من المذهب، ومحكي عن الشافعي وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أن الحلق إتلاف فلا يختلف حاله لعذر أو لغير عذر، كقتل الصيد.

والمختار: أنه يتضيق على العامد إيجاب الدم دون الصوم والإطعام كما ذهب إليه الهادي والناصر وحصله أبو جعفر للمذهب.

وحجتهم ما ذكرنا.

ونزيد هاهنا، وهو أن الأدلة الشرعية فاصلة بين من ارتكب محظورات الإحرام من غير عذر وبين من ارتكبها مع وجود العذر، فالمرتكب لها من غير عذر يكون آثماً لا محالة لارتكابه للمنهي [عنه]، وإذا كان آثماً بارتكابه، وجب أن يتضيق في حقه وجوب الدم، ولا يكون مخيراً بين الصوم والإطعام،و الجامع بينهما هو ارتكاب المنهي عنه والتقصير.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الحلق إتلاف فلا يختلف حكمه لعذرٍ ولغير عذر.

قلنا: هذا الاستدلال لا وجه له، فإنكم توجبون التخيير في من لبس وتطيب من غير عذر، وليس إتلافاً.

ومن وجه آخر، وهو أن ما ذكروه إثبات للكفارات بالقياس، فلا يكون مقبولاً.

القسم الرابع: في بيان ما يجب في الوطئ وتوابعه.

اعلم أن كل من جنى على ما أحرم له بالوطئ، تعلق به أحكام ثلاثة: الكفارة والقضاء والفساد، فأما القضاء والفساد فسنوضح الكلام فيهما في باب على انفراده، والذي نتعرض لذكره

هاهنا، هو الكلام في الكفارة، ويحصل المقصود منه برسم مسائل اثنتي عشرة:

المسألة الأولى: إذا جامع المحرم في إحرام الحج قبل الوقوف هل تجب عليه كفارة أم لا؟ فيه مذاهب ثلاثة:

[المذهب] الأول: أن الواجب عليه بدنة، وهذا هو رأي القاسمية، ومحكي عن الشافعي وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أن هذا إحرام وقع فيه الوطء قبل التحليل فوجب فيه البدنة كالوطء بعد الوقوف.

المذهب الثاني: أن الواجب شاة، وهذا هو رأي الناصر ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال للذي جامع امرأته قبل التحليل: «عليكما الهدي»[1].

ووجه الدلالة من الخبر: هو أن ظاهره دال على أن عليهما أدنى ما يقع عليه اسم الهدي، وهو الشاة، وهو رأي زيد بن علي.

وقالا: وإن أراق دم بقرة أو بدنة فهو أفضل.

المذهب الثالث: أنه لا يجب شيء من الكفارة بالوطئ وهذا شيء ذكره الشيخ أبو حامد الغزالي واستبعده، ولم أقف عليه لأحدٍ ذكره من أصحاب الشافعي نصاً ولا تخريجاً ولا قولاً، والله أعلم هل عثر عليه أو ذكره على جهة الإحتمال في المسألة.

والمختار: وجوب البدنة كما هو رأي القاسمية ومن تابعهم على ذلك.

وحجتهم ما ذكرناه.

(١) عن يزيد بن نعيم أن رجلاً من جذام جامع امرأته وهما محرمان فسألا النبي ﷺ فقال: «إقضيا نسكاً واهديا هدياً»، رواه أبو داوؤد مرسلاً. قال الحافظ: ورجاله ثقات. وعن عمر وعلي وأبي هريرة أنهم سئلوا عن رجل أصاب أهله وهو محرم بالحج، فقالوا: ينفذان لوجههما حتى يقضيا حجتهما ثم عليهما حج قابل والهدي. قال: وقال علي: وإذا أهَلاً بالحج من عام قابل تفرقا حتى يقضيا حجتهما. رواه مالك في (الموطأ) بلاغاً. وأسنده البيهقي من حديث عطا عن عمر وفيه إرسال. انتهى (فتح الغفار) ج١ ص٥٥٢.

ونزيد هاهنا: وهو ما روي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه وعمر وابن عباس وابن عمر أنهم قالوا: إذا وطأ الرجل امرأته قبل عرفة فسد حجه وعليه بدنة، ولا مخالف لهم في الصحابة، فجرى مجرى الإجماع على ذلك.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال للذي جامع امرأته قبل التحليل: «عليكما الهدي»، وظاهره دال على أن عليهما أدنى ما يقع عليه الهدي، وأدنى ما يقع عليه الهدي شاة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنه لا يمكن التعلق بظاهره؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون الهدي مشتركاً بينهما ولا قائل به، ويؤدي إلى أن يكون ولد الشاة مجزياً في الكفارة ولا قائل به؛ لأن ظاهر الخبر صالح لهذين الأمرين.

وأما ثانياً: فلأنا إذا حملناه على ما أجمع عليه الصحابة من إيجاب البدنة كنا عاملين بالدليلين جميعاً، وإذا حملناه على ما قالوه من إيجاب الشاة كان إبطالاً لما أجمع عليه الصحابة، ولا شك أن العمل على الدليلين طريقة مرضية لما فيه من الجمع بين الأدلة من غير إبطال لشيء منها.

ومن وجه آخر: فلأن قوله ﷺ: «عليكما الهدي»، ليس عاماً فيكون حجة، وإنما هو لفظ مفرد لا عموم له، واللام فيه للعهد، والغرض: عليكما الهدي المعهود من جهة الشرع وهو البدنة.

المسألة الثانية: وإن كان جِمَاعُه بعد الوقوف، فهل يكون الواجب البدنة أو الشاة؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن الواجب فيه البدنة، وهذا هو رأي القاسمية، وهو محكي عن أبي حنيفة وأصحابه والشافعي وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أن الإجماع منعقد من جهة الصحابة على إيجاب البدنة، ولم يفصلوا في إيجاب البدنة إذا كان الوطء واقعاً قبل التحلل الأول، وهو الرمي، فلهذا قضينا بوجوبها.

المذهب الثاني: إيجاب الشاة على من وطأ قبل الرمي، وهذا هو رأي زيد بن علي والناصر.

والحجة على هذا: ما ذكرناه من قوله ﷺ: «عليكما الهدي»، ولم يفصل بين البدنة والشاة؛ لأن أدنى ما يقع عليه اسم الهدي هو اسم الشاة.

والمختار: هو إيجاب البدنة على الخصوص؛ لما ذكرناه من عمل الصحابة عليه وإجماعهم عليه، وهم لا يقولون ذلك إلا عن توقيف من جهة الرسول ﷺ، ولا يصدر إجماعهم إلا عن دلالة شرعية، وإن لم تنقل تلك الدلالة كان إجماعهم كافياً.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه من الخبر، وقد تكلمنا عليه من قبل فأغنى عن الإعادة.

ومن وجه آخر، وهو أن هذا الخبر يخالف ما أجمعت عليه الصحابة فلا يكون مقبولاً ويجب تأويله على ما قلناه لأن إجماعهم لا يحتمل التأويل، والخبر محتمل للتأويل فإذا تعارض الدليلان وكان أحدهما محتملاً للتأويل والآخر غير محتمل وجب التصرف في المحتمل دون ما لا يحتمل، وهذا كما نقوله إذا تعارض العقل وأدلة الشرع وجب تأويل أدلة الشرع؛ لأنها محتملة للتأويلات، بخلاف أدلة العقل فإنها غير محتملة.

المسألة الثالثة: وإن جامع بعد التحلل الأول بالرمي وقبل التحلل الثاني بطواف الزيارة، فهل يفسد حجه أم لا؟ فيه تردد سنوضحه.

وهل تجب عليه كفارة أم لا؟

فالذي عليه أئمة العترة وهو محكي عن الشافعي: أن عليه الكفارة.

وحكي عن مالك وأحمد بن حنبل: أنه لا كفارة عليه، وإنما يجب عليه أن يأتي بعمرة؛ لأنه قد فسد عليه ما بقي من إحرامه، فتكون العمرة قضاء عنه.

والحجة على ما قلناه: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه: من وطأ بعد التحلل الأول فحجه تام وعليه بدنة، ولا مخالف له في الصحابة فجرى مجرى الإجماع، ولأنه وطأ قبل التحلل من بعض محظورات الإحرام فوجبت فيه الكفارة، كما لو وطأ قبل التحلل الأول.

وإذا تقرر وجوب الكفارة، بما ذكرناه فما يكون جنس تلك الكفارة؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنها بدنة، وهذا هو رأي القاسمية، وأحد قولي الشافعي.

والحجة على هذا: ما رويناه عن ابن عباس أنه قال لمن وطأ قبل التحليل الثاني: ويلزمه بدنة، فقيل: [إن] هذا إنما يصدر عن توقيف إذ لا مدخل للإجتهاد فيه، وإن قدرنا أنه قول لابن عباس باجتهاده فقد قرره الصحابة على هذه الفتوى فجرى مجرى الإجماع كما قررناه.

المذهب الثاني: أن الواجب شاة، وهذا هو الذي يأتي على كلام الإمامين زيد بن علي والناصر؛ لأنهما إذا كانا يوجبان الشاة في الوطئ قبل التحلل الأول فهاهنا أحق وأولى، وهو محكي عن الشافعي في أحد قوليه.

والحجة على هذا: قوله ﷺ للرجل والمرأة: «امضيا في حجكما وعليكما الهدي»، وأقل الهدي شاة.

والمختار: وجوب الشاة، كما هو رأي الإمامين الناصر وزيد بن علي ومن تابعهما.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا، وهو أنه جماع لا يفسد الحج به فلم تجب فيه بدنة، كما لو جامع في ما دون الفرج.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن ابن عباس أنه قال: من جامع قبل التحلل الثاني فعليه بدنة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأنا قد روينا الخبر عن الرسول ﷺ أنه قال: «وعليكما الهدي»، ولم يفصل بين البدنة والشاة، وخبر الرسول ﷺ أقوى من الأقيسة، فإن الشرط في قبولها أن لا تكون معارضة للأخبار، وابن عباس إنما اعتمد القياس، فلو كان هناك غيره لرواه.

وأما ثانياً: فلأن نهاية الأمر، أنه قول لابن عباس فلا يلزمنا قوله؛ لأن الحجة ما كان عن الله وعن الرسول.

المسألة الرابعة: فإن وطأ امرأة في دبرها، أو أتى صبياً في دبره، أو أتى بهيمة فأولج فيها ذكرناه سواء أنزل أو لم ينزل، فهل تلزمه الكفارة أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: وجوب الكفارة، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن ما هذا حاله إيلاج فرج في فرج محرم قطعاً مشتهى طبعاً فوجبت فيه الكفارة، كما إذا أولج في قبل المرأة.

المذهب الثاني: أنه لا كفارة عليه، وهذا هو رأي أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو أنه إتيان في غير المأتى فلا تجب فيه الكفارة، كما لو وطأ في غير الفرج.

والمختار: وجوب الكفارة كما هو رأي أئمة العترة.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا، وهو أن ما هذا حاله من الوطئ يوجب الغسل ويوجب الحد، فوجب أن يوجب الكفارة، وسيأتي لهذا مزيد تقرير في الحدود بمعونة الله تعالى.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إتيان في غير المأتى فلا تجب به الكفارة، كما لو وطأ في ما دون الفرج.

قلنا: المعنى في الأصل: أنه غير موجب للحد ولاموجب للغسل إذا لم يكن هناك إنزال، فحصل الفرق والفرق موجب لبطلان العلة.

وإذا قلنا بوجوب الكفارة على الوجه القوي، فهل تكون بدنة أو شاة؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن الواجب إنما هو البدنة، وهذا هو رأي القاسمية ومحكي عن الشافعي.

ووجهه: أنه إيلاج فرج في فرج حرام، فوجب أن تكون الكفارة فيه بدنة، كما لو أولج في قبل المرأة.

المذهب الثاني: أن الواجب إنما هو الشاة؛ لأنه إتيان في غير المأتى، فلهذا وجبت الشاة، كما لو وطأ في غير الفرج، وهو رأي أبي حنيفة، وهو الذي يأتي على رأي الإمامين زيد بن علي

والناصر وهو **المختار**.

ووجهه: هو أن إيجاب البدنة إنما هو على إفساد إحرام الحج قبل الوقوف وبعده في قبل المرأة على جهة العمد لدلالة قامت عليه وحجة وضحت، فأما ما عداه مما ليس مماثلاً له، فالشاة هي الواجبة؛ لقوله ﷺ: «وعليكما الهدي»، والشاة أقل ما يقع عليه اسم الهدي.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إيلاج في فرج محرم فتجب فيه البدنة، كما لو أولج في قبل المرأة.

قلنا: المعنى في الأصل كونه إتياناً في المأتى، فلهذا وجبت فيه البدنة بخلاف ما ذكروه من هذه الصور، فإنه إتيان في غير المأتى، فلهذا لم تجب فيه البدنة.

المسألة الخامسة: والمحرم إذا قبّل أو لمس أو غمز أو ضاجع امرأته فأمنى فلا خلاف في وجوب الكفارة عليه.

ووجهه: أنه استمتاع وتلذذ كانا سبباً في خروج المني فأشبه الوطء في الفرج.

وإذا وجبت الكفارة بما قلناه، فهل تكون بدنة أو شاة؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن الواجب بدنة، وهذا هو رأي الهادي، ويمكن تقرير الحجة عليه بأن يقال: المعلوم من عادة الشرع وطريقته اختلاف الجنايات على عبادة الإحرام، فرأينا بعضها موجباً للبدنة وبعضها للبقرة وبعضها للشاة، ومنها ما هو موجب للصاع ونصف الصاع والمد ونصف المد، وهذا الإختلاف إنما يكون على قدر الجناية على الإحرام، فلما كان الأمر هكذا ورأينا أن خروج المني عن تلذذ واستمتاع يشبه الوطء في الفرج، فلهذا أوجبنا فيه البدنة.

المذهب الثاني: أن الواجب فيه إنما هو الشاة، وهذا هو رأي الإمامين زيد بن علي والناصر، ومحكي عن الفريقين الحنفية والشافعية.

والحجة على هذا: هو أنا إذا أوجبنا في الوطئ الكامل في الفرج شاة لظاهر الخبر الذي رويناه وهو قوله ﷺ: «عليكما الهدي»، وأدناه شاة، فهاهنا إيجاب الشاة أحق وأولى؛ لأن هاهنا لا وطء

كامل، وإنما هو استمتاع أوجب إنزال المني فلهذا لم تجب فيه إلا الشاة.

والمختار: إيجاب الشاة كما هو رأي زيد بن علي والناصر، ومن تابعهما.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا، وهو أن الإجماع منعقد من جهة أمير المؤمنين كرم الله وجهه والصحابة والتابعين على إيجاب الشاة، فلا وجه لمخالفتهم إلى إيجاب البدنة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الجنايات على عبادة الإحرام مختلفة، فلهذا كانت موجباتها مختلفة، فبعضها موجب للبدنة والبقرة والشاة والصاع والمد إلى غير ذلك من الاختلافات، وإخراج المني أغلظ، فلهذا كان مشبهاً للوطء في الفرج، فلهذا أوجبنا فيه البدنة.

قلنا: إنا لا ننكر ما ذكرتموه من إختلاف الجنايات والواجب عليها، ولكنا نقول: لا يمتنع أن يكون إيجاب البدنة مخالفاً لما وقع عليه الإجماع من إيجاب الشاة، فلهذا منعنا منه.

المسألة السادسة: وإن كرر نظره إلى امرأة فأنزل، فعن ابن عباس فيه روايتان:

الأولى: أنه تلزمه بدنة، وهذا هو الذي يأتي على رأي الهادي.

ووجهه: أنه أنزل عن تلذذ فأشبه ما لو أنزل عن تقبيل.

والرواية الثانية: أنه تلزمه شاة، وهذا هو الذي يأتي على رأي الناصر وزيد بن علي، وهو محكي عن سعيد بن جبير، وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه.

ووجهه: أنه إنزال بعناية وقصد فوجبت فيه الشاة، كما لو لمس وضاجع ثم أنزل.

وحكي عن الشافعي: أنه لا شيء فيه؛ لأنه إنزال من غير مباشرة، فأشبه ما لو فكر فأنزل.

وإن استمنى بيده ففيه وجهان:

أحدهما: أن عليه شاة؛ لأنه إنزال عن مباشرة، فهو كما لو وطأها فيما دون الفرج.

وثانيهما: أنه لا شيء عليه؛ لأنه لم يشاركه في هذا غيره فهو كما لو نظر فأنزل.

والمختار في هذه المسائل: أن الذي يأتي على رأي الهادي: هو إيجاب البدنة مع الإنـزال للمنـي، والذي يأتي على رأي الناصر وزيد بن علي: هو إيجاب الشاة. والأولى أن إيجاب البدنـة مخـصوص بالوطئ في الفرج عمداً، وما عداه من الإنزال في غير الفرج ففيه الشاة؛ لأن الإنزال في غير الفـرج يؤثر في إفساد العبادة تأثيراً متقاصراً، فلهذا أوجبنا فيه دون ما يجب في وطئ الفرج مع الإنزال.

وحكي عن الهادي: أن المحرم إذا قبَّل فأمذى فعليه بقرة، وإن قبَّل من غير إنزال فعليه شاة.

وعن الناصر وزيد بن علي: أنه إن قبَّل من شهوة فأمذى أو لم يمذ فعليه شاة.

وعن الشافعي: أنه لا شيء عليه في هذا كله.

ووجه ما قاله الهادي: هو أن المذي رائد المني، فإذا وجبت في المني بدنة وجبت في المذي بقـرة؛ لأنه دونه في التأثير، ولهذا فإن المني يوجب الغسل، والمذي يوجب الوضـوء، والتقبيـل مـن غـير مذي يوجب الشاة؛ لأن تأثيره دون تأثير المذي والمني؛ لأنه لا خارج مع التقبيل، ولكـن هيجـان الشهوة موجب للشاة؛ لأن المحرم مأمور بإجتناب ذلك كله ومحرم عليه.

ووجه ما قاله الناصر وزيد بن علي من إيجاب الشاة: هو الذي وقـع عليـه الإجمـاع مـن جهـة الصحابة والتابعين.

ووجه ما قاله الشافعي: هو أن المذي وهيجان الشهوة لم تدل الدلالة على إيجاب الكفارة فيـه، والأصل براءة الذمة إلا بشاغل شرعي.

المسألة السابعة: وإن فكر فأمنى عقيب الأفكار؛ فلم أقف على نص لأحدٍ من الأئمة، هل تجب عليه كفارة أم لا؟ وقد قال الأخوان الإمامان المؤيد بالله وأبو طالب في كتاب الصوم: أنه لا نـص في إفساد الصوم بالإمناء عقيب الأفكار، وقالا: إن فيه احتمالين:

أحدهما: أنه يفسد الصوم.

والثاني: أنه لا يفسد الصوم، وقد سبق تقريره.

فأما فساد الحج فلا خلاف في أنه لا يفسد الحج، وإنما التردد في إيجاب الكفارة.

والذي يقوى على النظر أن على رأي الهادي وجوب الكفارة بدنة؛ لأنه أمنى عقيب فعل من جهته، كما لو قبّل فأمنى.

وأما على رأي الناصر وزيد بن علي فالواجب شاة، كما لو أمنى عقيب التقبيل، كما أوضحناه من قبل.

قال الإمامان الهادي والناصر: وإن قبّل من أجل الرحمة أو لمس للاعتماد عليه، فلا شيء عليه من الكفارة، لا خلاف فيه.

وإن لف على ذكره خرقة ثم أولجه في فرج امرأته فهل يفسد حجه وتجب الكفارة أم لا؟

والمختار على المذهب: وجوب الكفارة، وهو أحد أقوال الشافعي.

وله قول ثان: أن الكفارة غير واجبة؛ لأن ذكره لم يباشر فرجها مع الحائل كما لو أولجه في غير الفرج.

وقول ثالث: وهو إن كانت الخرقة رقيقة وجبت الكفارة؛ لأن وجودها وعدمها سواء، وإن كانت كثيفة لم تجب الكفارة؛ لأن الخرقة الكثيفة حائل.

والمختار على المذهب: هو الوجه الأول؛ لأنه قد حصل إيلاج فرج في فرج فأشبه ما لو لم يكن هناك حائل.

المسألة الثامنة: في بيان حكم من فسد حجه بالجماع.

قال السيد أبو طالب: ومعنى قولنا أنه فسد حجه: أنه قد منع من إجزائه عن الفرض؛ لا أنه أخرجه عن إحرامه، فإن إحرامه باقٍ عندنا.

إعلم أن الفساد يختلف حكمه بحسب اختلاف مواقعه في الأمور الشرعية، ونذكر من ذلك مواقع ثلاثة ليقاس عليها غيرها بمعونة الله.

الموقع الأول: في العبادات، فإذا وقع في المؤقت من العبادات، فمعنى كونه فاسداً هو أنه لم يخرج به عن عهدة الأمر، ويجب الإتيان به مرة ثانية، فإذا أتى به والوقت باقٍ سمي مُعَاداً، والمُعَاد اسم لما أتى به والوقت باق، وإن كان الوقت فانياً سمي ما أتى به قضاءً؛ لأن القضاء اسم لما فات وقته من العبادات.

وإن وقع في العبادة المطلقة كالحج فالمراد بفساده: هو أنه لم يخرج به عن عهدة الأمر، ويلزم الإتيان به مرة ثانية، ويقال له قضاء؛ لأنه قد فات وقته الذي شرع فيه وفسد، فلهذا وصفناه بالقضاء لما ذكرناه، وإلاَّ فهو من الواجبات المطلقة؛ لأن وقته العمر كله، بخلاف الصلاة والصيام.

الموقع الثاني: في المعاوضات، فإذا وقع الفساد فيها فالغرض به هو أن العقد غير مفيد للملك، كما لو وقع بشرط خيار مجهول، أو أجل مجهول، إلى غير ذلك من الجهالات التي توجب فساد العقد لأجل الغرر.

الموقع الثالث: في الأمور المعتادة كالأنكحة، فإذا وقع الفساد في الأنكحة فالغرض هو أن النكاح غير مفيد لحل الاستمتاع بالزوجة.

فأما الباطل من هذه الأمور فهو الذي وقع الإجماع على كونه مرفوعاً، وأن وقوعه كأن لا وقوع، كما سنورده مفصلاً في مواضعه اللائقة به.

فإذا عرفت هذا فاعلم أن هذه المسألة مشتملة على أحكام عشرة:

الحكم الأول: أن الحج وإن كان فاسداً يلزم قضاؤه، وهل يجب المضي في فاسده أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: وجوب المضي في فاسده، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أكثر الفقهاء.

والحجة على هذا: ما روى زيد بن علي عن آبائه عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه قال: إذا وقع الرجل على امرأته وهما محرمان تفرقا حتى يقضيا مناسكهما وعليهما الحج من قابل. فأوجب عليهما قضاء مناسكهما. وهذا هو مرادنا بقولنا عليهما المضي في إحرامهما، ومثل هذا لا يقوله أمير

المؤمنين إلا عن توقيف من جهة الرسول ﷺ لأن الباب باب عبادة لا مدخل للاجتهاد فيه.

الحجة الثانية: ما روي عن عمر وابن عباس أنهما سئلا عن ذلك فأفتيا بإتمام حجهما، ولم يرو خلافه عن أحدٍ من الصحابة، فدل ذلك على كونه إجماعاً.

المذهب الثاني: أنه لا يلزمهما الإتمام لما أفسداه من حجهما، ويخرجان عنه، وهذا محكي عن ربيعة، وداؤد من أهل الظاهر.

والحجة على هذا: هو أنها عبادة عرض لها الفساد فلا يلزم الإتمام لفاسدها، كالصوم والصلاة.

والمختار: وجوب الإتمام لفاسد الحج كما هو رأي أئمة العترة وأكثر الفقهاء.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾[البقرة:١٩٦].

ووجه الإحتجاج من هذه الآية: هو أن الله تعالى أمرنا بإتمام الحج والعمرة، ولم يفصل بين الصحيح والفاسد فيهما.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إنها عبادة فلا يلزم إتمام فاسدها كالصوم والصلاة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن هذا خلاف ساقط لا يعتد به بعد انعقاد الإجماع من جهة الصحابة رضي الله عنهم على ذلك.

وأما ثانياً: فلأن القياس ما ذكروه من أن كل فاسد فإنه لا يلزم إتمامه، ولكنا تركنا القياس لعمل الصحابة على ذلك واتفاقهم عليه.

ومن وجه آخر، وهو أن القياس إنما يكون معمولاً عليه إذا لم يكن مخالفاً للإجماع، فأما مع مخالفته للإجماع فلا وقع له.

فإن قال قائل: فهل تكون هذه المسألة اجتهادية ويعتد بخلاف ربيعة وداؤد كسائر المسائل الخلافية؟ أو تكون إجماعية ولا يعتد بخلاف من ذكرنا؟

وجوابه: أن المسألة خلافية اجتهادية؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم إنما أفتوا بوجوب الإتمام للحج الفاسد، ولم ينصوا على بطلان الخروج عنه من غير إتمام، فلهذا كانت باقية على الإجتهاد.

الحكم الثاني: وجوب القضاء عليهما، وليس الغرض حقيقة القضاء، فإن القضاء اسم لما فات وقته، والحج وقته العمر كله، وإنما الغرض: أنه لما تعين الوجوب بالدخول وفسد، قيل إنه قضاء، وليس قضاء لما ذكرناه؛ لأن الفاسد إن كان حجة الإسلام فهي واجبة ولابد من أدائها، وإن كانت حجة النفل فقد وجبت بالدخول فيها، فقد وجب القضاء على كل الأحوال.

الحكم الثالث: وإذا قلنا بوجوب القضاء فهل يكون على الفور أو على التراخي فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن القضاء يكون على الفور، وهذا هو رأي الهادي، والظاهر من كلام المؤيد بالله، وهو مروي عن أصحاب أبي حنيفة.

والحجة على هذا: هو أن أصل الحج على الفور فيجب أن يكون قضاؤه على الفور أيضاً؛ لأن هذا هو الواجب في العبادات المطلقة أن تكون على الفور، والقضاء منها، فلهذا حكمنا عليه بكونه فوراً.

المذهب الثاني: أن القضاء على التراخي كما هو رأي القاسم ومحكي عن السيد أبي طالب أن الحج على التراخي، فلهذا وجب في قضائه أن يكون على التراخي.

والمختار: تفصيل نشير إليه، وهو أن الأوامر المطلقة ساكتة عن الفور والتراخي إلا لدلالة منفصلة تدل على أحدهما كما مر بيانه، لكن الأولى هاهنا أن يكون القضاء على الفور لما روي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه وأكابر الصحابة عمر وابن عباس وابن عمر أنهم قالوا: عليهما الحج من قابل، وفي هذا دلالة على المعاجلة بالقضاء وكونه فوراً. وإذا قلنا بوجوب الفور فيه فإن أخراه

عن السنة القابلة من غير عذر أثما لا محالة، وهذه هي فائدة كونه فوراً.

الحكم الرابع: إذا وجب عليهما القضاء، فهل يجب الإحرام من أبعد المكانين أم لا؟ فيه مذهبان:

[**المذهب**] **الأول**: أن الواجب الإحرام من الميقات الشرعي، أو من أدنى الحل على مثل ما أحرم للفائت من غير زيادة، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أن القضاء لا يزيد على حال الأداء، وقد تقدم أن الإحرام للأداء إنما هو من أحد هذين الموضعين في الحج والعمرة، فهكذا يكون حال القضاء من غير مخالفة.

المذهب الثاني: أن القضاء يجب أن يكون من أبعد المكانين اللذين أحرم منهما للفائت، وهذا هو رأي الشافعي وأصحابه.

والمختار: هو الأول؛ لخبر زيد بن علي وهو قوله: وعليهما الحج من قابل، ولم يفصل بين الأقرب والأبعد من المكان؛ ولقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾[البقرة:١٩٦]، ولم يفصل بين الأمكنة في القرب والبعد، فإذاً لا وجه لاعتبار الأبعد في إيجاب القضاء، ويتوجه عليه الإحرام للحج من الميقات وللعمرة من أدنى الحل كما كان في الفائت.

وهذا الخلاف ليس وراءه كثير فائدة، والظاهر من كلام الشافعي هو الأولوية في إيثار البعيد على القريب في الميقات، لا طريقة الوجوب.

الحكم الخامس: قال الهادي في (الأحكام): وعلى الزوج أن يحج بامرأته التي أفسد عليها الحج. واختلف السيدان الأخوان في حمل هذا الاطلاق على تأويلين:

التأويل الأول: ذكره المؤيد بالله، وحاصل ما ذكره أنه قال: المراد به إذا كانت مكرهة.

ويؤيد هذا التأويل قوله في آخر كلامه: وأن يحج بامرأته التي أفسد عليها حجها. فظاهر كلامه على أن الغرم إنما لزم الزوج لأجل جرمه، وهو الإكراه على الوطء، وهذا التأويل محكي عن الحسن البصري، وعطا والأوزاعي.

والحجة على هذا: هو أن الزوج بالإكراه كانت الجناية على الإحرام من جهته، فلأجل هذا تعلق الغرم به، ولأن الإثم لما كان ساقطاً عنها بالإكراه، فهكذا غرم الحج يسقط أيضاً لأجل الإكراه.

التأويل الثاني: ذكره السيد أبو طالب، وحاصل ما قاله هو: أن الغرم على الحج والمؤنة على الزوج لها في قضاء الحج، سواء كانت مكرهة أو مطاوعة، وهذا هو رأي أبي حنيفة ومحكي عن المزني من أصحاب الشافعي.

ومعنى قولنا: أفسد عليها حجها، أن فساد الحج جاء من جهة الزوج بالوطء، سواء كانت مطاوعة أو مكرهة.

والحجة على هذا: هو أن هذا مال موجبه الوطء، فيجب أن يكون على الزوج كالمهر.

قال الشافعي: ويحج بامرأته. واختلف أصحابه في حمل هذا الإطلاق على حد ما ذكرناه عن السيدين في حمل كلام الهادي، فمنهم من حمله على ما ذكره المؤيد بالله وهم الأكثر من أصحابه وهو الصحيح من مذهبه، وهو أن الغرم إنما يتوجه عليه مع الإكراه دون المطاوعة فالغرم عليها. ومنهم من حمله على ما ذكره أبو طالب وهو أن الغرم عليه مع المطاوعة ومع الإكراه، كما قررناه من التوجيه للمذهبين.

والمختار: ما قاله المؤيد بالله، وهو الأصح من مذهب الشافعي؛ لأن الأصل هو براءة ذمة الزوج عما يجب على المرأة، وإنما تشتغل ذمته بأمر شرعي، وليس ذلك إلا بأمر من جهته وهو الإكراه، فلهذا كانت الغرامة معلقة بالإكراه دون المطاوعة.

الحكم السادس: في الكفارة، فأما الزوج فلا خلاف بين أئمة العترة والفقهاء في وجوب الكفارة عليه، ولا خلاف بين أئمة العترة أن كفارة الزوج بدنة؛ لما روي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه قال: وعلى كل واحدٍ منهما بدنة، أراد الزوج والزوجة، وقد قررنا الخلاف فيه من قبل فأغنى عن الإعادة.

وأما الزوجة ففيما يتوجه على الزوج لها ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أنه تلزمه لها بدنة إذا أكرهها على الجماع، وتلزمها بدنة لنفسها إذا طاوعته على ذلك، وهذا هو رأي أئمة العترة، وهو محكي عن الحسن البصري وعطا والشعبي والحكم وحماد.

والحجة على هذا: قوله ﷺ للذي جامع امرأته وهما محرمان: «عليكما الهدي».

ووجه الدلالة من الخبر: هو أن الرسول ﷺ أوجبه عليهما، وقد دلت الدلالة الشرعية على أن هديهما بدنتان، بدنة عن نفسه، وبدنة عليها لأجل المطاوعة وهو ظاهر الحديث. فأما إذا أكرهها على الجماع فالبدنتان عليه كلتاهما، وخصصنا ظاهر الحديث بالقياس: وهو أن الإكراه معنى يوجب بطلان الاختيار، فصار كما لو غصب عليها مالاً فأتلفه، فلأجل هذا وجبت عليه البدنتان، بدنة لنفسه وبدنة من أجل ما يحمله عنها بسبب الإكراه على الجماع.

المذهب الثاني: محكي عن أبي حنيفة: وهو أن البدنتين واجبتان على الزوج، سواءً كانت مطاوعة أو مكرهة.

ووجه ذلك: أن هتك حرمة الإحرام حاصلة من جهة الزوج بالجماع؛ لأنه هو المولج في الطوع والإكراه، فلهذا وجب عليه غرم الكفارة في الحالين جميعاً.

وحكى الجصاص عن محمد بن الحسن: أن المرأة إذا كفرت رجعت على زوجها بما غرمت، فدل ذلك من مذهبهم جميعاً أن الغرم واجب على الزوج.

المذهب الثالث: محكي عن الشافعي، وله قولان، فقال في القديم: بدنة واحدة عليهما جميعاً؛ لظاهر الخبر، وهو قوله ﷺ: «عليكما الهدي»، فظاهر الخبر الاشتراك في البدنة.

القول الآخر: عليهما بدنتان، وقال أصحابه: إنه لا يختلف قوله أنهما واجبتان على الزوج بكل حال، وأرادوا سواءً كانت الزوجة مطاوعة أو مكرهة. فهذا تقرير المذاهب كما ترى.

والمختار: تفصيل نشير إليه، وهو أن المعتمد في المسائل الخلافية والمضطربات الاجتهادية إنما هو على ما ورد من الأخبار، فإن لم توجد الأخبار كان التعويل على ما أثر من عمل الصحابة رضي الله عنهم، فإذا وجد في المسألة أحد هذين الأمرين كان أحق من التعويل على القياس، ولا يؤخذ

بالقياس مع وجود أحدهما، فإذا ثبت هذا فقد ورد عن الرسول ﷺ أنه قال في المحرمين الزوجين إذا وقع منهما الجماع: «عليكما الهدي»، وورد من جهة الصحابة رضي الله عنهم الفتوى من أمير المؤمنين وعمر وابن عباس بوجوب الفدية على كل واحدٍ منهما فيجب العمل عليه، ولم يفصلوا في[1] الزوجة بين الإكراه وبين المطاوعة؛ لأنه قد وقع الإقدام على هتك حرمة الإحرام من كل واحدٍ منهما، فيجب محوه بالكفارة من كل واحدٍ من الزوجين، ولا حاجة إلى الإلتفات إلى الأقيسة مع وجود ما ذكرناه؛ لأن القياس إنما يضطر إليه مع عدم الخطابات الشرعية؛ لأن الصحابة لا يصدر عنهم ما يصدر من أمر العبادات إلا عن توقيف من جهة الرسول ﷺ في ما يقولونه، فلهذا وجب التعويل عليه.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه مما يخالف هذه القاعدة.

قالوا: إذا كانت مكرهة فالبدنة التي تجب عليها تجب على زوجها بالإكراه.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ظاهر الخبر دال على وجوب الفدية عليهما، فإنه ﷺ لم يفصل بين أن تكون مطاوعة أو مكرهة حيث قال: «عليكما الفدية»[2].

وأما ثانياً: فلأن فتوى الصحابة صادرة بإيجاب البدنة على كل واحدٍ منهما، ولم يسألوا ولا فصلوا بين الإكراه والمطاوعة، فلا وجه لإبطال هذه الظواهر وتخصيصها من غير دلالة.

قالوا: ظاهر الخبر دال على الاشتراك بين الزوج والزوجة في بدنة واحدة؛ لأنه ﷺ قال: «عليكما فدية»، كما روي عن الشافعي.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلا نسلم أن الظاهر من الحديث الإشتراك؛ لأن كل واحدٍ منهما قد استقل بحرمة

(١) في الأصل: بين.

(٢) تقدم قريباً. بمعناه.

الإحرام في الهتك والإبطال، فيجب استقلال كل واحدٍ منهما في الكفارة.

وأما ثانياً: فلأنه لا قائل بالتشقيص[1] في الكفارة، فيجب الإعراض عنه.

الحكم السابع: قال الهادي في (الأحكام) والناصر في (الإملاء): وعليهما الإفتراق إذا بلغا إلى الموضع الذي أفسدا فيه الإحرام. والإفتراق: أن لا يركبا جميعاً في محمل واحد ولا يخلوا في بيت واحد، ويجوز أن يكون بعير أحدهما قاطراً إلى بعير الآخر.

وهل يكون هذا الإفتراق مشروعاً أم لا؟

فالذي عليه أئمة العترة وهو محكي عن الشافعي ومالك وأكثر الفقهاء: أنه مشروع؛ لما روي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه، وابن عباس وعثمان بن عفان وغيرهم من جلة الصحابة أنهم أفتوا بالإفتراق وعملوا عليه.

وعند أبي حنيفة: أنه غير مشروع ولا مسنون.

وإذا تقرر كونه مشروعاً فهل يكون واجباً أو مسنوناً؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه واجب، وهذا هو الظاهر من قول أئمة العترة، وهو قول أحمد والشافعي، ومحكي عن ابن المسيب وعطا والحكم وحماد، ومروي عن مالك.

والحجة على هذا: ما روي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه وابن عباس وعثمان أنهم أفتوا بذلك. وظاهر كلامهم إيجاب ذلك عليهما، فلا وجه لإبطال هذا الظاهر.

المذهب الثاني: الاستحباب، وهذا هو أحد قولي الشافعي.

والمختار: استحباب ذلك لأمرين:

أما أولاً: فلأنه لم يصدر من جهة الصحابة رضي الله عنهم إلا الحث عليه والأمر به، وليس في كلامهم ما يشعر بوجوبه.

(١) أي: بالتشريك. والتشقيص: تفصيل أعضاء الذبيحة وتقسيمها بين الشركاء.

وأما ثانياً: فلأنهما إذا جامعا في نهار شهر رمضان وصاما يوماً قضاء عنه لم يجب التفريق بينهما فيه، فهكذا هاهنا.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه دلالة على وجوبه.

قالوا: ظاهر كلام الصحابة في فتاويهم إيجاب ذلك فيجب التعويل عليه.

قلنا: إن الوجوب لابد فيه من دلالة خاصة، ولم يكن من جهتهم إلا الأمر المطلق لا غير، وليس فيه ما يشعر بتحريم الترك، فلهذا حملناه على الاستحباب وهو أولى ما يحمل عليه الأمر عند إطلاقه.

قالوا: إنهما إذا لم يفرق بينهما يذكرا ما جرا بينهما في ذلك الموضع فدعاهما ذلك إلى مثله؛ لأن للأمكنة تأثيراً في الدعاء والشَّوق إلى ما وقع فيها، وقد أشار ابن الرومي[1] إلى مثل هذا في قوله:

وحبب أوطان الرجال إليهم مآرب قضاها الشباب هنالكا

إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم عهود الصبا فيها فحنوا لذلكا[2]

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن هذا إنما يدل على الأولوية والاستحباب في ذلك لا على جهة الوجوب، فلا دلالة فيه.

وأما ثانياً: فلأنه يبطل بما ذكرناه في قضاء رمضان فلا يلزم التفريق فيه، وإذا قلنا بكونه مستحباً فتركه لا اثم فيه كسائر الأمور المستحبة، ومن قال بوجوبه فليس في تركه إلا الإثم لا غير

---

(١) ابن الرومي [٢٢١-٢٨٣هـ/ ٨٣٦-٨٩٦م]: علي بن العباس بن جريج أو جورجيس الرومي، شاعر كبير من طبقة بشار والمتنبي، رومي الأصل، كان جده من موالي بني العباس. ولد ونشأ ببغداد، ومات فيها مسموماً. قيل: دس له السم القاسم بن عبيد الله -وزير المعتضد- وكان ابن الرومي قد هجاه.

(٢) هذان البيتان من قصيدة مطلعها:

أعوذ بحقويك العزيزين أن أرى مقراً بضيم يترك الوجه حالكا

من غير كفارة فيه.

الحكم الثامن: وإذا قلنا بوجوب البدنة على من جامع في حال الإحرام ولم يجدها فله العدول إلى غيرها، فهل يكون العدول على جهة الترتيب أو على جهة التخيير؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن عدوله يكون على جهة الترتيب، وفيه قولان:

القول الأول: ذكره السيد أبو العباس لمذهب الهادي، وهو أنه إذا لم يجد البدنة صام مائة يوم، فإن لم يطق الصوم أطعم مائة مسكين عن صوم كل يوم إطعام مسكين، خرجه من كلامه في جزاء الصيد، فإن في النعامة بدنة، فإن لم يجدها صام مائة يوم، فإن لم يطق الصوم أطعم عن كل يوم مسكيناً، وسنذكر وجهه في جزاء الصيد بمعونة الله تعالى.

القول الثاني: محكي عن ابن عباس، واعتمده الشافعي في قوله بالترتيب، وهو أنه إذا لم يجد البدنة أجزته البقرة، فإن لم يجد البقرة أجزأه سبع شياة، فإن لم يجد الغنم قَوَّم البدنة بمكة واشترى بالدراهم طعاماً وتصدق به، فإن لم يمكنه ذلك صام عن كل مدٍ يوماً. هذا تقرير قول من قال بالترتيب في الكفارة.

المذهب الثاني: أن عدوله عن البدنة إلى غيرها على جهة التخيير، وهذا شيء محكي عن ابن عمر، وهو محكي عن الشافعي في أحد قوليه بالتخيير، وهو أنه مخير بين البدنة والبقرة والشياه السبع، فإن لم يجد واحداً من هذه الثلاثة، قوّم أيَّ الثلاثة شاء بدراهم واشترى بالدراهم طعاماً وتصدق به، فإن لم يجد صام عن كل مدٍ يوماً. وسيأتي لهذا مزيد تقرير في جزاء الصيد.

الحكم التاسع: وإذا قلنا بوجوب الفور في القضاء لمن أفسد حجه على حد ما تقدم تقريره في وجوب القضاء في العام القابل، فهل يصح القضاء لما أفسده في العام الذي أفسده فيه أم لا؟ فيه طريقان:

الطريق الأولى: بطلان القضاء في عامه، وهذا هو الذي يأتي على ظاهر المذهب.

ووجهه: هو أنا قد دللنا على أن الواجب عليه إتمام ما أفسده من حجٍ أو عمرة بما أوردناه من الأدلة الشرعية على وجوب ذلك، وإذا كان الأمر فيه هكذا لم يجب له صرفه إلى القضاء.

الطريق الثاني: ذكره أصحاب الشافعي، وهو أنه يمكنه أن يجعله قضاء في صورة واحدة، وهو أنه إذا أفسد حجه قبل وقوفه بعرفة، فأُحصر المرأة والزوج أو أُحصر الزوج وحده فله أن يتحلل بالهدي كما يتحلل في الحج الصحيح إذا أُحصر، فلو قدرنا زوال الإحصار قبل الوقوف جاز له أن يحرم بالقضاء في هذه السنة؛ لأنه قد أمكنه ذلك بما ذكرناه، فإذا كان القضاء واجباً على الفور فإنه يجب عليه هاهنا أن يحرم بالحج عن القضاء؛ لأنه أقرب من العام القابل.

والمختار: جواز ذلك؛ لأنه إنما كان يلزمه المضي في ما أفسده بالجماع إذا كان الإحرام باقياً، فأما إذا كان الإحرام قد بطل بالإحصار فعند هذا يجوز الإحرام بإحرام جديد بالقضاء فيكون فيه وفاءً بالقضاء وبالفور جميعاً وهو المطلوب، وقد حصل القضاء في عام الفساد بالتلخيص الذي ذكرناه.

الحكم العاشر: في النسيان.

قال الهادي: ومن جامع قبل الوقوف بعرفة أو بعد الوقوف بها إلى أن يرمي جمرة العقبة، فسد حجه، ولم يفصل بين العمد والنسيان.

واعلم أن النسيان يكون على وجهين:

أحدهما: أن ينسى الإحرام ويتعمد الجماع، وهذا كثيراً ما يعرض.

والثاني: أن ينسى الجماع ويذكر الإحرام، وهذا قليلاً ما يعرض لكنه ممكن الوقوع.

فإذا عرفت هذا فلا خلاف في كون الجماع عمداً موجباً للكفارة كما مر تقريره، وإنما يقع الخلاف في الناسي هل عليه كفارة أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: وجوب الكفارة عليه، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة، وأحد قولي الشافعي.

والحجة على هذا: قوله ﷺ لمن جامع قبل الوقوف: «عليكما الهدي» ولم يفصل بين العمد والنسيان، وعدم الفصل فيه دلالة ظاهرة على أن الكفارة متعلقة بالأمرين جميعاً.

المذهب الثاني: أنه لا كفارة على الناسي، وهذا هو المحكي عن الشافعي في قوله الآخر.

والحجة على هذا: قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» وهذا عام إلا ما خصته دلالة، ولا دلالة هاهنا على الخصوصية فيجب حمله على العموم.

والمختار: هو وجوب الكفارة على الناسي كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا، وهو ما أثر عن جلة الصحابة، علي وعمر وابن عباس، أنهم أوجبوا الكفارة على المجامع ولم يسألوا عن حاله، هل كان عامداً أو ناسياً. فعدم الفصل دلالة على ما قلناه من إيجابها على العامد والناسي.

ومن وجه آخر، وهو أن الجماع معنى من محظورات الإحرام فاستوى فيه العمد والنسيان كقتل الصيد.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن النبي ﷺ أنه قال: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان».

قلنا: عن هذا أجوبة ثلاثة:

أما أولاً: فلأن الظاهر من هذا الحديث الإجمال، فلا يمكن له ظاهر يحتج به حتى يتبين المراد منه.

وأما ثانياً: فلأنا لو سلمنا أن له ظاهراً يمكن الإحتجاج به فلا يمكن الإحتجاجات[1] لخروج الغرامات المالية منه، فإنها مضمونة مع النسيان.

وأما ثالثاً: فإنه لو بطلت الكفارة لظاهر الخبر لبطل فساد الحج بالجماع ولا قائل به، فظهر بما قررناه أنه لا مستروح لهم في الخبر. وقد نحز غرضنا من بيان هذه الأحكام، ونرجع إلى تمام المسائل في فساد العبادة بالوطء.

---

(١) هكذا في المخطوط. ولعل المراد: فلا يمكن الإحتجاج بظاهره مطلقاً لخروج الغرامات المالية منه فإنها مضمونة مع النسيان والخطأ... والله أعلم.

المسألة التاسعة: في فساد العمرة بالوطء.

قال الهادي: ومن ترك عمرة، قضاها وعليه لرفضها دم.

واعلم أن العمرة في[الفساد] بالوطئ كالحج سواء كانت عمرة مستقلة أو كانت عمرة مضافة إلى الحج كعمرة التمتع، فإذا وطأ المعتمر قبل أن يتحلل من عمرته فسدت عمرته وعليه لفسادها بدنة، ولا خلاف فيه بين أئمة العترة والفريقين الشافعية والحنفية، وهو قول مالك.

والحجة على هذا، أعني: وجوب البدنة في فسادها، هو أنها عبادة مشتملة على طواف وسعي وإحرام، فوجب بفسادها البدنة كإحرام الحج.

وبأي شيء يكون التحلل من العمرة؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن الوطءَ إذا وقع قبل كمال العمرة، وهي عبارة عن أمور أربعة: الإحرام والطواف والسعي والحلق والتقصير، وجب القضاء لفسادها وإيجاب البدنة، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن الشافعي.

والحجة على هذا: هو أن براءة الذمة عن إحرام العمرة إنما يكون بتمام أركانها، فإذا وقع الوطءُ قبل الإتمام وجبت الكفارة لأجل الفساد كما قلناه في إفساد الحج إذا وقع قبل الرمي.

المذهب الثاني: محكي عن أبي حنيفة، وهو أن الوطءَ إذا وقع قبل أن يطوف أربعة أشواط، فسدت العمرة ووجبت عليه شاة، وإن وطأ بعد أن طاف أربعة أشواط، صحت عمرته ووجبت عليه شاة.

والحجة على هذا: هو أن العمرة تمامها بوجود أكثر الأشواط، فإذا وُجِدَت أربعة منها فقد تمت العمرة، فلهذا لم تجب بالوطءِ بعدها كفارة، وإذا وقع الوطء قبل تمام الأربعة وجبت الكفارة، وحكمنا بالفساد.

والمختار: أن وجوب[1] الكفارة في العمرة واجب إذا وقع الوطءُ قبل تمامها بجميع أركانها،

(١) هكذا في الأصل. والمراد: أن حكم الكفارة في العمرة واجب.

كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا، وهو أنه وطءُ قبل التحلل من عمل العمرة فوجب فيه الكفارة كما لو كان الوطءُ قبل أربعة أشواط.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إذا وجدت أربعة أشواط فقد كملت العمرة فلا كفارة عليه لتمامها.

قلنا: إن تمامها إنما يكون بالوفاء بأركانها الأربعة، فإذا نقص ركن منها ووقع الجماع قبله وجبت الكفارة، فأما فساد العمرة فسيأتي تقريره.

المسألة العاشرة: في القِرَان.

قال الهادي في (الأحكام): والقارن إذا أفسد حجه فعليه بدنتان، بدنة لفساد حجه وبدنة لفساد عمرته.

اعلم أن القارن إذا وطأ قبل التحلل فسد قرانه، وفيما يجب عليه ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: وهو رأي أئمة العترة، أن الواجب عليه بدنتان؛ لأنه محرم بإحرامين، إحرام العمرة وإحرام الحج، ويجب عليه المضي في فاسده، كما قلنا في المحرم بالإفراد، ويجب عليه القضاء قارناً؛ لأنه لما لزمه فساد القران وجب عليه أن يقضيه بالقران؛ لأن من حق المقضي أن يكون مثلاً للفائت، ويلزمه دم القران وإن فسد قرانه بالوطء، لأنه قد وجب بالإحرام فلا يسقط بالوطء، ولا يسقط دم القران في القضاء؛ لأنه لما فسد قرانه وجب عليه أن يقضي بالقران، ومن حكم القران وجوب الدم كما سنوضحه.

وعلى هذا يكون الواجب من الدماء أمور أربعة: بدنتان للحج والعمرة، ودم القران وإن فسد بالوطء، ودم القضاء للقران اللازم بالقضاء، هذا تقرير مذهبنا.

المذهب الثاني: محكي عن الشافعي، وحاصله: أن القارن إذا وطأ قبل التحلل فسد قرانه، ووجب المضي في فاسده والقضاء، وتجب عليه بدنة، وهل يلزمه دم القران أم لا؟ [فيه] وجهان:

أحدهما: أنه لا يجب؛ لأن نسكه لم يصح قراناً لفساده فلهذا لم يجب عليه دم القران.

وثانيهما: أنه يجب وهو الذي حكاه أبو حامد الإسفرائيني وأهل بغداد؛ لأنه قد وجب عليه بالإحرام، فلا يجوز سقوطه بالوطء، وعليه أن يقضي قارناً، فإن قضى مفرداً صح لأنه أفضل من القران، ولا يسقط عليه دم القران الواجب بالقضاء؛ لأنه لما أفسد القران لزمه أن يقضي بالقران، ومن حكم القران أن يجب فيه الدم، فإذا قضى مفرداً صح ولم يسقط عنه الدم الذي كان يلزمه في القضاء.

المذهب الثالث: محكي عن أبي حنيفة، وهو أن القارن إذا وطأ قبل الطواف والسعي للعمرة فسد إحرامه وعليه قضاء الحج والعمرة، وشاة لفساد الحج وشاة لفساد العمرة وشاة للقران، فإن وطأ بعدما طاف أربعة أشواط للعمرة لم تفسد عمرته ولزمته شاة، وفسد حجه وعليه شاة وشاة للقران. وإن وطأ بعد ما طاف وسعى فعليه بدنة وشاة، وبنى ذلك على أصله أن القارن كالمفرد في الطواف والسعي، وعلى أن المفسد للنسك يلزمه شاة، وإذا لم يفسد فعليه بدنة بالوطء فهذه المذاهب قد قررناها وكل واحدٍ من هذه الآراء يمر في أثناء تفاصيل المسائل مدلولاً عليه مقرراً بذكر الخلاف وذكر المختار والانتصار له بمعونة الله تعالى.

المسألة الحادية عشرة: في جناية الصبيان على الإحرام.

قال الهادي عليه السلام في (الأحكام): والصبيان إذا أحرموا لم يلزمهم الجزاء والفدية لما يفعلونه، فإن حماهم أولياؤهم عن فعل ما يمنع منه الإحرام، كان حسناً.

اعلم أنه لا خلاف بين أئمة العترة والفقهاء على أن الحج غير واجب على الصبيان؛ لقوله صلى الله عليه وآله: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ...»، ولأنه فاقد للعقل فلا يجب عليه واجب كالمجنون.

وإذا كان غير واجب، فإذا أحرم هل يصح منه الحج أو لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن الإحرام والحج لا يصحان منه وهذا هو رأي أئمة العترة، وهو محكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

قال أبو حنيفة: لا يصح الحج عن الصبي، وإنما يأذن له الولي في الإحرام ليتعلم أفعال الحج، ويجتنب ما يجتنبه المحرم، فإن فعل شيئاً من ذلك فلا فدية عليه، وهذا لا يبعد على أصلنا كما قلناه في الصلاة، أنهم يؤمرون على جهة التعويد والتمرين كما مر تقريره.

والحجة على هذا: هو ما ذكرناه من الخبر، وأنه مرفوع عنه القلم، وإذا تقرر رفع القلم عنه ثبت أنه لا حكم لإحرامه.

وأما أنه لا فدية عليه في ما يفعله من محظورات الإحرام من الوطء واللباس والطيب وسائر المحظورات فلأن إحرامه غير منعقد، وهذه إنما تجب فيها الكفارات والفدية في حق من انعقد إحرامه.

ومن وجه آخر، وهو أنه ليس من أهل العبادات فلا يلزمه الإحرام كالذمي، ولأن الحج عبادة ذات تحليل وتحريم تشتمل على أركان من أذكار مختلفة فلا يجب عليه فعلها كالصلاة.

المذهب الثاني: محكي عن الشافعي ومالك، وهو أن الصبي إذا أحرم بإذن وليه صح إحرامه، وإذا بلغ قبل الوقوف أجزأه ذلك عن حجة الإسلام، وهكذا لو أحرم عنه وليه، ثم بلغ قبل الوقوف صح عند الشافعي عن حجة الإسلام، ولو بلغ بعد الوقوف لم يصح.

فإن وطأ الصبي في إحرامه قبل التحلل عامداً، فإن قلنا: إن عمد الصبي خطأ فهل يفسد حجه أم لا؟ فيه قولان.

وإن قلنا: إن عمده عمد، فسد حجه لأن كل من صح إحرامه فإنه يفسد بالوطئ كالبالغ، ووجبت عليه الكفارة.

وعلى من تجب؟ فيه قولان:

أحدهما: أنها تجب في ماله.

والثاني: أنها تجب على وليه.

وإذا فسد حج الصبي بالوطئ فهل يجب عليه القضاء أو لا؟ فيه قولان:

أحدهما: أنه يجب عليه القضاء؛ لأن كل من فسد حجه بوطئه وجب عليه القضاء كالبالغ.

وثانيهما: أنه لا يجب عليه القضاء؛ لأنها عبادة بدنية فلم تجب على الصبي كالصوم والصلاة.

وإذا قلنا بصحة القضاء على الصبي، فهل يجب عليه في حال الصغر أم لا؟ فيه قولان. فهذا تقرير مذهب الشافعي على القول بصحة إحرام الصبي.

والمختار: تفصيل نشير إليه، وهو ما ذكرناه في كتاب الصلاة، وحاصله: أن مستند التكاليف العقلية والشرعية إنما هو كمال العقل، وظهور الأمارات التي اعتبرها الشارع للبلوغ من انفصال النطفة وإنبات العانة وبلوغ خمس عشرة سنة، لا تكون سبباً في بلوغ العقل وكماله، فلا يمتنع كمال عقل الصبي وإن لم تحصل هذه الأمارات والعلامات في حقه بأن يكمل الله عقله، وإذا أكمل عقله كان مكلفاً بالتكاليف العقلية دون الشرعية، فقد جعل لها الشرع علامات لا يؤاخذ بفعلها إلا إذا كملت في حقه أو واحد منها، وعلى هذا يكون مؤاخذاً بالنظر في إثبات الصانع وإثبات صفاته، وتحصيل المعارف العقلية كلها لنفسه، فإن نظر وحصل هذه العلوم لنفسه نجا واستحق من الله تعالى الثواب، وإن هو أعرض عن النظر في هذه المعارف الدينية لنفسه كان هالكاً مستحقاً للنار بإعراضه وهذا تقرير قوي يدركه أهل الكياسة والفضل، وعلى هذا لا يكونون مؤاخذين بشيء من التكاليف الشرعية من الصلاة والصوم والحج؛ لأن المعلوم من جهة الأدلة الشرعية أنهم لا يؤاخذون بشيء منها إلا أن يكون على جهة التعويد والتمرين دون الوجوب الذي يستحق بتركه الذَّم والعقاب، فإن ذلك مرفوع في حقهم حتى تحصل أحد الأمارات الشرعية في حقهم فيؤاخذون بفعلها لا محالة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: إن كان الصبي مميزاً أحرم عن نفسه بإذن أبيه أو جده، وإن كان غير مميز أحرم عنه أبوه أو جده.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما ذكروه غير معهود النظير في مسالك الشريعة ومصادرها، فمواردها هو إيجاب التكاليف الشرعية على من ليس من أهلها ولا يتأتى منه مثلها كالصبي، فإنه ممنوع لعذر الشرع له في ذلك.

وأما ثانياً: فهب أنا سلمنا صحتها من جهته وفعلها من قبل نفسه، فكيف يقال بأن الولي يتولاها ويقوم بها الصبي في فعلها، ولو جاز مثل هذا لجاز للولي أن يصلي عن الصبي ويصوم عنه، فلما بطل هذا دل على بطلان إحرام الولي عن الصبي.

ومن وجه ثالث: وهو أن العبادات إذا كانت خالية عن النية لم يكن لها حكم ولا وزن عند الله تعالى؛ لأن النية أصل في إجزائها وخلاص الذمة بفعلها، فليس يخلو حال النية إما أن تكون من جهة الصبي أو من جهة الولي، فإن كانت من جهة الصبي وجودها فإذا كانت النية مجزية من جهة الصبي كان الإحرام مجزياً من جهته، ولا حاجة إلى إحرام الأب والجد، وإن كان وجود النية من جهة الأب والجد وجب أن يكون وجود الإحرام من جهتهما. ولا حاجة إلى التقسيم الذي ذكروه من أن الصبي إن كان مميزاً أذن له في الإحرام، وإن كان غير مميز أحرم عنه الأب والجد؛ لأن الأفعال تابعة للنيات، ومرتبة في الإجزاء عليها.

قالوا: إذا جاز أن يكون مسلماً بإسلام أبيه، جاز أن يكون محرماً بإحرامه، والجامع بينهما هو كون الولد تابعاً لأبيه؛ لقوله تعالى: ﴿أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾[الطور: ٢١].

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن ما ذكروه من الإسلام إنما قلنا به لدلالة قامت وحجة وضحت على ذلك بخلاف ما نحن فيه فلم تقم عليه دلالة.

وأما ثانياً: فالفرق بينهما ظاهر، فإن الأب لو أحرم عن نفسه لم يصر الابن محرماً، ولو أسلم الأب صار الابن مسلماً بإسلام أبيه فافترقا.

فإذا تمهدت هذه القاعدة، وضح أن الصبي لا يصح إحرامه ولا يكون مكلفاً بالحج، فإذا ارتكب شيئاً من محظورات الإحرام لم تجب عليه الكفارة ولا الفدية؛ لأن إحرامه لم ينعقد كما قررناه.

المسألة الثانية عشرة: في العبد.

قال الهادي في (الأحكام): والعبد إذا أحرم بإذن سيده فما يلزمه من جزاء وكفارة وفدية عما فعله ناسياً أو عامداً فعلى سيده إخراجه، فأما ما يفعله تمرداً فليس على سيده مما يلزمه شيء من ذلك.

اعلم أن العبد إذا فعل شيئاً من محظورات الإحرام مما يوجب الكفارة كالوطئ قبل التحلل أو فعل شيئاً مما يوجب الفدية كالطيب واللباس أو ترك نسكاً من مناسك الحج أو قتل صيداً، فليس يخلو من حالتين:

إحداهما: أن يكون سيده قد أذن له في الإحرام.

واعلم أن العبد إذا وطأ قبل التحلل فإنه يفسد حجه، لأن الأدلة ما فصلت في وجوب الفساد بين الحر والعبد، ولأنه مكلف فأشبه الحر فالواجب عليه بدنة؛ لأنه وطأ، في إحرام منعقد، على جهة العمد، فلهذا كانت البدنة لازمة كالحر. وهل يجب عليه قضاء ما أفسده من الحج بالوطء أم لا؟

فالمختار على المذهب: وجوب القضاء، وهو أحد قولي الشافعي، والقول الآخر: لا يجب عليه القضاء لأنه حج[1]، فلا يجب عليه كحجة الإسلام.

ووجه ما قلناه من وجوبه، وهو أن الحج لما وجب عليه بالدخول فيه وجب عليه قضاؤه لأنه بدل عنه.

وإذا قلنا بوجوب القضاء فهل يصح أداؤه في حال رقه أم لا؟ فيه تردد.

والمختار: وجوب قضائه في حال رقه؛ لأنه قد صح منه الأداء فصح منه القضاء كالحر.

(١) هكذا في الأصل ويبدو أن سقطاً حصل هنا من جهة الناسخ. ولعل المعنى: لأنه حجٌ غير واجب عليه. والله أعلم.

وهل لسيده منعه من القضاء أم لا؟

والمختار: ليس له منعه من القضاء؛ لأنه لما أذن له في الأداء فهو أذن في جميع ما يتبع الأداء من الغرامات كلها، والقضاء من جملة الغرامات، فلهذا وجب عليه.

وهل يكون القضاء على الفور أو على التراخي؟

والمختار: أنه يكون على الفور؛ لقوله ﷺ: «وعليكما الحج من قابل»[1]، ففيه دلالة على كونه فوراً كالحر، ويجب على العبد المضي فيما أفسده من الحج؛ لأنه حج أفسده بالوطء فلزمه إتمامه كالحر.

وإذا وطأ قبل التحلل أو لزمته فدية بترك نسكٍ أو بقتل صيد، فإن أمره السيد بالصوم أجزاه لأن العبد لا يملك شيئاً من المال، فلهذا وجب عدوله إلى الصوم، وإن كفَّر السيد عنه بالمال أو أعطاه ما يكفر به من هدي أو إطعام، فهل يجزيه أم لا؟

والمختار: هو القول بإجزائه، وهو أحد قولي الشافعي.

والقول الآخر: أنه لا يجزيه إلا الصوم.

والحجة على ما قلناه: هو أن العبد وإن كان لا يملك شيئاً من المال خلا أن السيد لما أذن له بالإحرام كان سبباً في تحمل الغرامات الواجبة على العبد بسبب الإحرام كما نقوله إذا أذن له في النكاح، فإنه سبب في تحمل المهر والنفقة والمتعة، وكما لو أذن له بالبيع فإنه يلزمه تسليم الثمن، وإن أذن له بالشراء فإنه أذن في تسليم الثمن وقبض المبيع، إلى غير ذلك من الأسباب الموجبة لمسبباتها.

وإن أذن له السيد في التمتع والقران، فإنه يجب على السيد ما يلزم من الدماء في هذين النسكين؛ لأنه بالإذن له فيهما صارت الغرامات المتعلقة بهما لازمة له.

---

(١) روي عن علي عليه السلام أنه قال: «إذا وقع على امرأته وهما محرمان تفرقا حتى يقضيا مناسكهما وعليهما الحج من قابل». وسُئل مجاهد عن المحرم يواقع امرأته فقال: كان ذلك على عهد عمر،قال: يقضيان حجهما، والله أعلم بحجهما، ثم يرجعان حلالين كل واحد منهما حلال لصاحبه، فإذا كان من قابل حجا. وروي عن ابن عباس أنه قال: الله أعلم بحجكما إمضيا لوجهكما وعليكما الحج من قابل. هكذا قال ابن بهران في (الجواهر) وعزا ذلك إلى (الشفاء). إنتهى (البحر الزخار) ٢/ ٣٢٤.

الحالة الثانية: أن يكون السيد غير آذن له في الحج، فإذا أحرم العبد من غير إذن سيده انعقد إحرامه كما مر بيانه، وللسيد منعه لأنه عقده من غير إذنه، فإن وطأ العبد قبل التحلل أو فعل شيئاً من محظورات الإحرام كالطيب واللباس أو ترك نسكاً، لم يلزم السيد أن يكفر عنه بشيء من المال، وإن أمره بالصوم أجزأه، وله منعه عن الصوم إذا لم يأمره به، وإن أمره بالصوم لم يكن له منعه عنه بعد الإذن له. والله أعلم بالصواب.

القسم الخامس: في بيان ما يلزم المحرم بقطع شجر الحرم والحلال جميعاً.

إعلم أنا قد أوضحنا ما يجب عل المحرم والحلال في قطع شجر الحرم وبينا ما يجوز قطعه من الأشجار في الحرم وما لا يجوز، فأغنى عن تكريره. والذي نذكره هاهنا، هو الكلام في المضمون من شجر الحرم، هل يكون بالجزاء أو يكون بالقيمة؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن ضمانه إنما هو بالقيمة لاغير، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: أن كل مضمون متلف إنما هو القيمة، فالإجماع منعقد على ذلك، وإنما خصصنا جزاء الصيد بالمماثلة للدليل على ذلك.

المذهب الثاني: ضمان شجر الحرم إنما هو بالجزاء لاغير، وهذا هو رأي الشافعي.

والحجة على هذا: ما روي عن ابن عباس أنه قال: في الشجرة الدوحة بقرة وفي الجزلة شاة. وأراد بالجزلة: الشابة. وأراد بالدوحة: العظيمة. فحاصل مقالته أن كل ما كان له مثل من النعم ففيه الجزاء، وكل ما لا يوجد له مثل من النعم ففيه القيمة كما وجب ذلك في جزاء الصيد.

والمختار: هو إيجاب القيمة على الحلال والمحرم فيما قطعا من أشجار الحرم، كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا، وهو أن الضمان بالقيمة أعم، فإن في الأشجار المضمونة ما لا يماثل شيئاً من النعم.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن ابن عباس وابن الزبير أنهما قالا: في الدوحة بقرة وفي الصغيرة شاة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن هذا مذهب لهما فلا يلزمنا قبوله؛ لأنه لا حجة في مذهب الصحابي، وإنما الحجة في كلام الله وكلام رسوله.

وأما ثانياً: فلعلهما إنما ذكرا ذلك على وجه التقويم دون التعيين.

قال السيد أبو طالب: وحكى السيد أبو العباس في (الشرح) عن الهادي عليه السلام أنه أوجب الجزاء على من رعى دابته أو احتش من الحشيش، إلا أن إيجاب الجزاء ليس بظاهر من مذهب الهادي عليه السلام والقاسم عليه السلام، وذكر أن شجر الحرم مضمون بالقيمة. وهو الأشهر من مذهب أبي حنيفة،و في رواية أخرى عنه أنه مضمون بالجزاء كما قاله الشافعي.

وقد ذكرنا فيما سبق حكم الأشجار فيما يجوز قطعه وما لا يجوز قطعه، ورددنا مقالة أهل الظاهر في إباحة شجر الحرم للحلال والمحرم فأغنى عن التكرير.

القسم السادس: في بيان ما يلزم المحرم في استعمال ما يكون زينة

إعلم أن الأمور التي يتصور أن يكون فيها زينة للمحرم لا تعدو أموراً أربعة:

أولها: الكحل بالأسود والإثمد، فما هذا حاله يجلو العين ويحسنها ويزيل المره منها، وخاصة في حق النساء فإنه يزيدها جمالاً وحسناً، فأما الإكتحال بالصبر والتوتيا[1] وسائر الكحالات فإنه لا زينة فيها ولا جمال؛ لأنها تزيد العين غبرة وشعثاً.

وثانيها: الحلي في حق المرأة المحرمة فإنه يحصل فيه الزينة والجمال والهيئة الحسنة ما لا يحصل

(١) حجر معروف يُكْتَحل به.

بتركه، فأما الحلي في حق الرجل فلا وجه له؛ لأنه محظور عليه حلالاً ومحرماً، والخاتم فليس من الحلي في شيء كما مر بيانه، فلهذا جاز للمحرم وللمحرمة لبسه.

وثالثها: ترجيل الشعر في اللحية والرأس للرجل، وللمرأة الرأس فإنه إذا رُجِّل وسُرِّح بالمشط حصل فيه من الزينة ما لا يحصل إذا تُرِكَ على حاله أشعث أغبر.

ورابعها: لباس المعصفر من الثياب، فإن في لبسه زينة وجمالاً في حق من لبسه؛ لكنه[1] لا طيب فيه كما مر بيانه، وإنما له لون معجب يشبه لون المزعفر والمورس، لكنهما طيب فحرم لبسهما على المحرم لأجل الطيب، بخلاف المعصفر فإنه لا طيب فيه وإنما فيه الزينة. فهذه الأمور كلها يمنع منها المحرم والمحرمة، وهما مأخوذان بترك الزينة لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «المحرم أشعث أغبر»، فالمنع منها متحقق باتفاق العلماء لما ذكرنا من دلالة الخبر.

وهل تجب فيها الفدية أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه لا وجه للفدية فيها.

ووجهه: هو أن الأصل براءة الذمة عن لزوم الفدية، إلا فيما دلت عليه دلالة شرعية من استعمال الطيب ولبس المخيط وغير ذلك، وهذه الأشياء فلا دلالة على وجوب الفدية فيها.

وثانيهما: لزوم الفدية فيها.

وهذا هو **المختار** لأمرين:

أما أولاً: فلقوله ﷺ: «المحرم أشعث أغبر»، وهذه الأمور مجانبة للشعث والغبرة لما يحصل فيها من الزينة، فإذا وجب في الطيب وقطع الجلد الفدية لما فيهما من مجانبة الشعث والغبرة، وجب ذلك فيما كان فيه الزينة؛ لأنها مزيلة لهما.

وأما ثانياً: فلا إشكال أنه يحصل من الجمال والهيئة الحسنة في الرجل والمرأة باستعمال هذه الأمور التي تكون فيها الزينة أكثر مما يحصل بلبس القبا والقلنسوة، فإذا وجب في لبسهما الفدية

(١) في الأصل: لأنه.

وجب في ما كان فيه زينة أولى وأحق، فالوجهان محتملان فيما ذكرناه من لباس الزينة، لكن الأولى هو ما ذكرناه من وجوب الفدية.

القسم السابع: في بيان ما يلزم المحرم بقتل الصيد.

قد ذكرنا فيما سبق تحريم قتل الصيد وجرحه وإفزاعه، والذي نذكره هاهنا هو ما يتوجه فيمن فعل ذلك إذا كان محرماً.

فأما قول مجاهد: إنه لا جزاء على من قتل صيداً، وقول من قال: إن الجزاء وجب على المخطئ، وحكم العامد والمبتدئ سواء في الجزاء، فهذه المسائل قد قررناها من قبل فلا وجه لإعادتها.

قال الإمامان الهادي والناصر عليهما السلام: والمحرم إذا تعمد قتل صيدٍ ذاكراً إحرامه أو ناسياً فعليه الجزاء، وهذا هو رأي أئمة العترة عليهم السلام، ومحكي عن الفريقين الحنفية والشافعية، ومروي عن مالك.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾[المائدة:٩٥].

واعلم أن الجزاء الواجب في قتل الصيد إما أن يكون له مثل قد حكم به السلف فيرجع إلى حكمهم، أو يكون له مثل ولا يحفظ عن السلف فيه شيء، فيرجع في طلب المماثلة إلى حكم ذوي عدل في الزمان، أو يكون مما لا مثل له فيرجع في تقويمه إلى حكم ذوي عدل، ولا يخرج عن حكم ذوي عدل في شيء من أحكام الجزاء، فهذه ثلاث مراتب لا تنفك عن جزاء ما يجب من الجزاءات عليها في قتل الصيد، نذكر في كل واحدٍ منها ما يليق به بمعونة الله تعالى.

المرتبة الأولى: في بيان ماله مثل قد حكم به السلف

ويشتمل على مسائل أربع:

المسألة الأولى: المماثلة المطلوبة في جزاء الصيد هل تكون مماثلة في الخلقة أو تكون في القيمة؟

فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن المطلوب إنما هو المماثلة في الخلقة والصورة، وهذا هو رأي أئمة العترة عليهم السلام، ومحكي عن مالك ومحمد والشافعي، خلا أن محمداً والشافعي يخالفان في التفاصيل كما سنوضحه.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[المائدة:٩٥]، والنعم هي الإبل والبقر والغنم، ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَـٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾[المائدة:٩٥]، والهدي الذي يبلغ الكعبة إنما هو النعم دون القيمة، فإيجاب القيمة مخالف للظاهر يحتاج إلى تأويل ودلالة.

المذهب الثاني: أن الصيد كله مضمون بالقيمة إذا تلف، وهذا هو رأي أبي حنيفة وأبي يوسف.

والحجة على هذا: هو أن المحرم أتلف حيواناً يجب عليه ضمانه، فلا تجب المماثلة في الخلقة ولا في الفعل كسائر الحيوانات التي أتلفت على صاحبها، وإنما يجب ضمان القيمة.

والمختار: إيجاب المماثلة من النعم، كما هو رأي أئمة العترة عليهم السلام ومن وافقهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا، وهو أن ظاهر الآية دال على إيجاب المماثلة، ولا شك أن المماثلة إذا أطلقت فإنها تفيد المماثلة في الخلقة لغة وعرفاً وشرعاً.

أما من جهة اللغة، فلأنهم يقولون: هذا الثوب مثل هذا الثوب. يريدون: مثله في الهيئة والصورة.

وأما من جهة العرف، فلأن المثل إنما يطلق في العرف على المكيلات والموزونات لقلة التفاوت فيها، فمن أتلف على غيره براً وجب ضمان البر، وهكذا من أتلف سمناً وجب عليه ضمان مثل السمن دون قيمته.

وأما من جهة الشرع، فقوله ﷺ: «البر بالبر مثلاً بمثل ها وها، والشعير بالشعير مثلاً بمثل ها وها»[١].

ووجه الدلالة مما ذكرنا: هو أن المماثلة إذا أطلقت في اللغة والعرف والشرع أفادت ما ذكرناه دون القيمة، فلهذا وجب حمل ما دلت عليه الآية من المماثلة على المماثلة في الصورة دون القيمة.

الحجة الثانية: من جهة السنة، وهو ما روى جابر عن الرسول ﷺ أنه سئل عن الضبع فقال: «هي من الصيد»[٢]، وجعل فيها شاة، وروي كبشاً، فقيل لجابر: سمعت هذا من رسول الله ﷺ؟ فقال: نعم. وهذا نص في موضع الخلاف.

ووجه الدلالة من الخبر: هو أن الرسول ﷺ حكم بالكبش في الضبع، وروي شاة، ولم يفرق بين أن يكون الكبش مثل قيمة الضبع أو أقل من قيمتها أو أكثر، وفي هذا دلالة على بطلان التقويم.

الحجة الثالثة: ما أثر من جهة الصحابة رضي الله عنهم أنهم حكموا على كل من أصاب صيداً في حال الإحرام بما يماثل المقتول في الخلقة من غير تعريج منهم على القيمة، وإجماعهم حجة على ما أجمعوا عليه، والعجب من أهل الرأي أبي حنيفة وأصحابه حيث أعرضوا عن هذه الظواهر الشرعية من الكتاب والسنة وما انعقد عليه الإجماع من جهة الصحابة على إيجاب المماثلة من النعم من الإبل والبقر والغنم، وعولوا على ما قرروه من الأقيسة واستنباط المعاني، والأقيسة إنما يكون لها وزن فيكون الاعتماد عليها إذا لم تكن هناك ظواهر يعتمد عليها من جهة الكتاب والسنة، فإن العمل على الأقيسة مشروط بألا تعارض الأدلة النقلية.

الحجة الرابعة: من جهة الأقيسة والمعاني، وتقريرها أنا نقول: كفارة قتل فوجب أن يكون

---

(١) سيأتي في بابه إن شاء الله تعالى.

(٢) جاء في (النيل) ٥/ ١٦-١٧: وعن جابر قال: جعل رسول الله ﷺ في الضبع يصيبه المحرم كبشاً وجعله من الصيد. رواه أبو داوؤد وابن ماجة. قال العلامة الشوكاني: أخرجه أيضاً بقية أهل السنن وابن حبان وأحمد والحاكم في المستدرك. قال الترمذي: سألت عنه البخاري فصححه، وكذلك صححه عبد الحق وقد أُعلّ بالوقف. وقال البيهقي: هو حديث جيد تقوم به الحجة، ورواه عن جابر، وقال: لا أراه إلا رفعه. ورواه الشافعي موقوفاً وصحح وقفه من هذا الوجه الدارقطني، ورواه من وجه آخر هو والحاكم مرفوعاً.إهـ.

الحيوان المخرج فيها مثل الحيوان المقتول في الخلقة والصورة كالرقبة في كفارة القتل والظهار، أو نقول حيوان يجب إخراجه على جهة التكفير فوجب أن لا تعتبر فيه القيمة كالرقبة في كفارة القتل: والظهار، فهذه الأدلة القياسية كلها دالة على ضمان المماثلة في قتل الصيد للمحرم.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: المحرم قتل حيواناً فلا يجب عليه ضمانه بالمثل في الخلقة والصورة كسائر الحيوانات التي أتلفت على صاحبها.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن هذا القياس معارض بما ذكرناه من الأقيسة التي ركبناها على اعتبار المماثلة في جزاء الصيد[1].

وأما ثانياً: فلأن هذا القياس معارض بما ذكرناه من الأقيسة التي ركبناها في الدلالة على اعتبار مماثلة الصيد.

ومن وجه ثالث، وهو أن العلة في الأصل أنه إتلاف حيوان لا يجب عليه لإتلاف حيوان[2]، فلأجل هذا وجب اعتبار القيمة في التلف، وفي مسألتنا إتلاف حيوان، فوجب لإتلاف حيوان على بعض الأحوال باتفاق منا ومنكم فوجب أن لا يراعى فيه التقويم كالقصاص بين العبدين؛ فافترقا.

قالوا: إن الله تعالى قال: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]، والجزاء هو القيمة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن الله تعالى قد بين الجزاء بقوله: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾، على كلتا القراءتين، على قراءة الإضافة وعلى قراءة التنوين، فهما جميعاً دالان على أن الجزاء في مقابلة الصيد

---

(١) هكذا في المخطوطة وهو تكرار للجواب الأول بحذافيره. ولعله سهو وخطأ من الناسخ، والله أعلم.

(٢) بمعنى: أنه إذا أتلف إنسان حيواناً لآخر فإنه لا يلزم فيه إلاّ ضمان القيمة، لا إتلاف حيوان آخر مثله.

يكون من جنس النعم لا بالقيمة.

وأما ثانياً: فلأن من مزق على غيره ثوباً فأعطاه قيمته فإنه لا يقال: أعطاه الجزاء، وإنما أعطاه القيمة، فأحدهما منفصل عن الآخر.

المسألة الثانية: في بيان الجزاءات التي حكم بها الصحابة في قتل الصيود.

روي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه، وعمر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وابن عباس وابن عمر وزيد بن ثابت وابن الزبير، أنهم قضوا في النعامة ببدنة، وفي حمار الوحش ببقرة، وفي الغزال وهي ولد الظبية عنز، وفي الأرنب بعناق، والعناق الأنثى من ولد المعز إذا اشتدت، وقيل: هي الرخل من ولد الضأن، والأول هو الأشهر في اللغة، والعناق من السباع يشبه الفهد أسود الأذنين طويل الظهر وهو الذي يقال له: التفه[1]، حكاه الجوهري، وفي اليربوع[2] جفرة -بالجيم والفاء- وتكون من ولد المعز ومن ولد الضأن[3]، وهي التي امتلأ جوفها من الماء والشجر وبلغ عمرها أربعة أشهر، قاله الجوهري.

وحكي عن عثمان أنه حكم في أم حُبَيْن[4] -بالحاء والباء بنقطة من أسفلها- وهي دويبة منتفخة البطن، سميت أم حبين لانتفاخ بطنها وهي تصغير حبن، وهو الذي استسقى فانتفخ بطنه، حكم فيه بِحُلاَّن[5] -بالحاء المهملة- والحُلاَّن هو الجدي، قاله الأزهري.

وعن مجاهد وعطا: أنهما حكما في الوبْر بشاة، والوبْر -بسكون الباء- هو دويبة أصغر من السنور لا ذنب لها، طحلاء اللون كحلاء العين نجلاها، والنجل: سعة العين، والكحل سواد يعلو جفن العين من غير اكتحال.

---

(١) قال الفيروزآبادي: التُّفَه كثُبَةٍ: عَنَاق الأرض، .. دابة .. إ هـ. (قاموس) باب الهاء فصل التاء، وباب القاف، فصل العين.

(٢) اليربوع واحد اليرابيع، نوع من الفار قصير اليدين طويل الرجلين.

(٣) الذي في (الصحاح) أن الجفر من أولاد المعز، وهو ما بلغ أربعة أشهر وفُصِل عن أمه، والأنثى: جفرة. إ هـ. مادة جَفَرَ.

(٤) جاء في (اللسان): أم حُبَيْن: دويبة على خلقة الحرباء، عريضة الصدر عظيمة البطن. وقيل: هي أنثى الحرباء. إ هـ. مادة حَبَنَ.

(٥) في الأصل: بحلاف، ولعله تصحيف. والصواب: بحُلاَّن، بالنون وبضم أوله، وهو الجدي، أو الخروف، أو خاص بما يُشق عنه بطن أمه فيخرج. إ هـ. (القاموس المحيط) ص٩٠٨.

وعن عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص: أنهما حكما في الظبي بتيس، وروي ذلك عن عمر وابن مسعود أيضاً.

وروي عن عمر: أنه قضى في الضب بجدي، والضب دويبة تسكن القفار ولا تشرب الماء، وفي المثل: أعق من ضب[1]. لأنه يكاد يأكل أولاده.

وروي عن عمر وعثمان وابن عباس: أنهم حكموا في الحمامة بشاة.

وعن ابن عباس: في القمري والدبسي [وهو] طائر لونه ما بين السواد والحمرة، والحَجَل[2] وهو من القبج، واحدتها حجلة [شاة].

وعن ابن عباس: أن في كل حمامة سمتها العرب حمامة ففيها شاة.

وعن بعض التابعين: أنه حكم في الوعل ببقرة.

وإنما أوجبنا في الحمام بالشاة لأنه يشاركها في العَبّ والهديل خلقة وفعلاً، فالشاة تعب الماء كالحمامة فإنها تعب أيضاً، وتهدل في صوتها كصوت الحمام، والهديل بالدال بنقطة من أسفلها، ومن رواه بالذال بنقطة من أعلاها فهو تصحيف، والهديل صوت الحمام مثل الهدير، وهذا هو رأي أئمة العترة، فإن قتله المحرم في الحل ففيه الجزاء، وإن قتله في الحرم ففيه الجزاء والقيمة.

وحكي عن مالك: أن في حمام الحرم شاة، وفي حمام الحل القيمة.

وحكي عن أبي حنيفة وأصحابه: أن فيها القيمة على كل حال.

فحصل من مجموع ما ذكرناه: أن الصحابة رضي الله عنهم إنما عولوا على الجزاء دون القيمة.

المسألة الثالثة: كل صيدٍ حكم فيه الصحابة والتابعون بأن له مثلاً من النعم فإنه يجب ذلك المثل على حد ما حكموا، وهل يحتاج فيما حكموا به [إلى اجتهاد][3] أم لا؟ فيه مذهبان.

---

(١) (مجمع الأمثال) للميداني ١/ ٦٧٩.

(٢) الحَجَلُ: ذكر القَبَج. طائر أحمر المنقار والرجلين، في حجم الحمامة.

(٣) في الأصل: إليه.

المذهب الأول: أنه لا يحتاج فيما قد حكموا به إلى اجتهاد مجتهد، وهذا هو رأي أئمة العترة عليهم السلام، والفريقين الحنفية والشافعية.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[المائدة:٩٥]، ولا شك أن الصحابة كلهم عدول مرضيون؛ لأنهم شاهدوا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، والوحي قد نزل بين أظهرهم، وعرفوا التنزيل والتأويل، وجاهدوا في الله حق جهاده، وتوفي الرسول صلى الله عليه وآله وسلموهو راضٍ عنهم، فأنظارهم أحق من أنظار غيرهم، وهم أعرف بمقاصد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وأكثر إحاطة بأحكام الشريعة فيما حكموا، فلا حاجة فيه إلى اجتهاد مجتهد.

المذهب الثاني: أنه لابد فيه من الاجتهاد، وهذا شيء يحكى عن مالك.

والحجة على ذلك: قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾، ولم يفصل بين الصحابة وغيرهم في تحكيم الحكمين في جزاء الصيد.

والمختار: أن حكم الصحابة كاف من غير حاجة إلى تحكيم حاكم، كما هو رأي أئمة العترة عليهم السلام، ومحكي عن الفريقين.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا، وهو أن الغرض بالاجتهاد في الجزاء إنما هو طلب المماثلة في المقصود من الصيد بالأنعام، ولا شك أن نظر الصحابة أسد واجتهادهم أصوب، وهم الغواصون في علوم الشريعة، والمتبحرون في أسرارها والإحاطة بمعانيها، فلهذا لم نفتقر إلى زيادة على أنظارهم الموفقة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: ظاهر الآية دال على تحكيم العدلين في مماثلة الصيد فيجب القضاء به.

قلنا: إنما حَكَّم العدلين احتياطاً في طلب المماثلة مواظبة على فعلها، والصحابة رضي الله عنهم فهم أسد الخلق أنظاراً وأعرف الناس بما يتوجه من ذلك، فلذلك لم يفتقروا إلى اجتهاد.

المسألة الرابعة: والقارن إذا قتل صيداً أو ارتكب محظوراً فهل يتكرر عليه الغرم أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يتكرر عليه الغرم، فيلزمه جزاءان وفديتان، وهذا هو رأي أئمة العترة ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: هو أنه قد التزم إحرامين أحدهما للعمرة والآخر للحج؛ لأن القارن لا يكون إلا على هذه الصفة، فهما حرمتان لو انفرد كل واحدٍ منهما بالهتك للزمه لكل واحدٍ منهما كفارة، فهكذا الحال لو اجتمعا فيلزم لكل واحدٍ منهما كفارة.

المذهب الثاني: أن اللازم إنما هو كفارة واحدة، وهذا هو رأي الشافعي.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿**وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ**﴾[المائدة:٩٥]، وقوله تعالى: ﴿**فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ**﴾[البقرة:١٩٦]، فأوجب جزاء واحداً وفدية واحدة على كل واحد ممن ارتكب شيئاً من ذلك، ولم يفصل بين أن يكون محرماً بإحرام واحد أو بإحرامين.

والمختار: تكرار الجزاء والفدية على القارن كما هو رأي أئمة العترة عليهم السلام ومن تابعهم على ذلك.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا، وهو أنه قد هتك حرمتين كل واحدةٍ منهما مستقلة بالحرمة فيجب تكرار الغرم عليهما كما لو اجتمع الحرم والإحرام، فإنه لو قتل صيداً في الحرم وجب الغرم بالقيمة والجزاء، فهكذا حال القارن يتكرر في حقه الغرم لاجتماع الإحرامين.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: الآية التي تلوناها دالة على أن الكفارة والفدية لا تكرر فيهما بتكرر الإحرام.

قلنا: إنه في الآية لم يذكر إلا مطلق الوجوب دون المقدار، ولهذا فإنه لو قتل صيدين وجب عليه جزاءان، وهكذا لو ارتكب محظورين من اللباس والطيب وجب عليه فديتان، فهكذا هاهنا يجب عليه جزاءان وكفارتان لأجل تكرر الإحرام بالحج والعمرة في حق القارن.

المرتبة الثانية: في بيان ما لم يحكم به الصحابة والتابعون.

فإنه يرجع في معرفة مثله من النعم إلى حكم ذوي عدل من المسلمين فيلحقانه بـما هـو أقـرب إليه من الأجناس الثلاثة، البقر والإبل والغنم، ويشتمل على مسائل خمس.

المسألة الأولى: والمستحب في العدلين أن يكونا فقيهين؛ لأن مـع الفقـه أكثـر معرفـة بـما يماثـل المتلف من النعم.

وهل يجوز أن يكون أحدهما هو القاتل أم لا؟

فالظاهر من المذهب: جواز ذلك، وهو أحد قولي الشافعي.

وحكي عن مالك: المنع من ذلك، وهو قول الشافعي.

والحجة على ذلك: ما روي عن طارق بن شهاب[1] أنه قال: خرجنا حجاجاً فوطـأ رجـل منـا يقال له أربد[2] ضباً ففرى ظهره فقدمنا على عمر فسأله أربد عن ذلك فقال له عمر: احكم يا أربد فيه، فقال: أنت خير مني يا أمير المؤمنين وأعلم، فقال عمـر: إنـما أمرتـك أن تحكـم ولم آمـرك أن تزكيني، فقال أربد فيه جدي قد جمع الماء والشجر، فقال: فذلك فيه، فدل ذلك على الجواز، وكان ذلك بمشهد من الصحابة ولم ينكره أحد على عمر.

---

(١) طارق بن شهاب بن عبد شمس بن هلال بن سلمة بن عوف بن جُشَم البَجَلي الأحمسي، أبـو عبـد الله الكـوفي. رأى النبي ﷺ وروى عنـه مرسلاً، وعن الخلفاء الأربعة، وبلال وحذيفة وخالد بن الوليد والمقداد وسعد وابن مـسعود وأبي موسـى وأبي سـعيد وكعـب بـن عُجْـرَة، وغيرهم. وعنه: إسماعيل بن أبي خالد وقيس بن مسلم ومخارق الأحمسي وعلقمة بن مرثـد وسـماك بـن حـرب، وجماعـة. قـال إسـحاق بـن منصور؛ عن يحيى بن معين: ثقة. وقال أبو داؤد: رأى النبي ﷺ ولم يسمع منه شيئاً. قال خليفة وغيره: مات سنة اثنتين وثمانين: وقال عمـرو بن علي: مات سنة ثلاث وثمانين. وقال ابن نمير: سنة أربع وثمانين. وحكي غير ذلك. إ هــ (تهـذيب التهـذيب) ٢/ ٢٣٢. الطبعـة الأولى. مؤسسة الرسالة. بيروت.

(٢) ترجم له ابن حجر في (تهذيب التهذيب) باسم: أَرْبِدَة. قال: ويقال: أَرْبِد التميمي، راوي التفسير عـن ابـن عبـاس. روى عنـه: أبـو إسـحاق السبيعي وحده فيما ذكر غير واحد، وقد روى السندي بن عبدويه عن عمرو بن قيس عن مطـرف بـن طريـف عـن المنهـال بـن عمـرو عـن التميمي عن ابن عباس قال: كنا نتحدث: أن النبي ﷺ عهد إلى علي سبعين عهداً لم يعهدها إلى غيره. رواه الطبراني في (معجمـه) عـن محمـد بن سهل بن الصباح عن أحمد بن الفرات عن السندي. وقال: تفرد به السندي.
قال ابن حجر: قرأت بخط الذهبي: هذا حديث منكر. قال العجلي: تابعي كوفي ثقة. وقال ابن حبان في (الثقات): أصله مـن البـصرة، كـان يجالس البراء بن عازب. إ هـ. من (تهذيب التهذيب) ١/ ١٠٢، الطبعة الأولى. مؤسسة الرسالة. بيروت.

المسألة الثانية: ويجب في صغار الصيد صغير مثله من النعم؛ لما روي عن أمير المؤمنين كرم الله وجهه أنه أوجب في كل فرخ ولد شاة، والمراد به فرخ الطائر الذي تجب فيه الشاة كالحمامة والقمري والدبسي، دون فرخ العصفور ودون فرخ القنبرة والصعوة والقطاة، على ظاهر المذهب، وهو رأي الشافعي.

وحكي عن مالك: أنه يجب في صغار الصيد كبير من مثله من النعم.

والحجة على ما قلناه: قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[المائدة: ٩٥]، ومثل الصغير يكون صغيراً حتى تعقل المماثلة بينهما، ولأن كل ما ضمن بالجناية واليد فإنه يختلف في الضمان له الحال بين الصغير والكبير، كالعبد والبهيمة.

المسألة الثالثة: ويفدى الذكر بالذكر والأنثى بالأنثى من النعم؛ لقوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[المائدة:٩٥]، والمماثلة حاصلة فيما ذكرناه فيجب اعتباره.

وإن قتل المحرم أنثى من الصيد وأراد أن يفديها بذكر مثلها من النعم فهل يكون مجزياً أم لا؟ فيه وجهان:

أحدهما: أنه يجزيه؛ لأن الذكر أكثر لحماً من الأنثى.

والثاني: أنه لا يجزيه؛ لأن الأنثى أرطب لحماً من الذكر فهي أفضل منه.

والمختار: عدم الإجزاء؛ لأن المماثلة مرعية في جزاء الصيد، ومن المماثلة الاستواء في الذكورة والأنوثة، ومع المخالفة تبطل المماثلة.

المسألة الرابعة: وإن قتل صيداً معيباً ففداه بصحيح أجزأه؛ لأنه زاد خيراً كما لو قتل صيداً صغيراً ففداه من النعم بما هو أكبر منه جاز ذلك، وإن فداه بمعيب فهل يجزيه أم لا؟

فالظاهر من المذهب: إجزاؤه.

وحكي عن مالك: أنه إذا قتل صيداً معيباً فإنه يجب عليه أن يفديه بمثله صحيحاً وإن اختلف العيبان مثل أن يكون الصيد أعور والمثل من الأنعام أعرج لم يجز ذلك؛ لأن التفاوت كثير

متفاحش، فلهذا لم يكن مجزياً مع الاختلاف فلابد من التساوي في العيبين ليحصل التماثل، فإن فدى الأعور باليمنى من الصيد بالأعور باليسرى من الأنعام جاز ذلك؛ لأن التفاوت فيه يسير.

المسألة الخامسة: وإذا قتل المحرم صيداً ماخضاً فداه من النعم بالماخض، وكل ما تحرك ولدها من كل أنثى فهي ماخض، وإنما أوجبنا ذلك من أجل المماثلة في قوله تعالى:﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[المائدة:٩٥] ويحتمل العدول إلى القيمة؛ لأن الحامل أقل لحماً من الحائل، والمقصود ما هو أنفع للمساكين، فلأجل هذا عدلنا إلى القيمة لأنها أنفع.

فهذا تقرير الكلام في ما وجد له مثل ولم يحكم به السلف، وحكم به العدلان.

المرتبة الثالثة: في بيان ما لا يوجد له مثل من الأنعام

وإذا قتل المحرم صيداً لا يوجد له مثل من النعم فهل يضمن شيئاً أم لا؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أنه يجب فيه ضمان القيمة، وهذا هو رأي أئمة العترة عليهم السلام، ومحكي عن الفريقين الحنفية والشافعية، وهو رأي مالك وأكثر الفقهاء.

والحجة على ذلك: ما روي عن زيد بن علي عن آبائه، عن علي عليه السلام أنه قال: في الجرادة قبضة من الطعام[1]. وروي عن ابن عباس[2] وابن عمر[3] مثل ذلك.

وعن عمر بن الخطاب أنه قال: تمرة خير من جرادة.

المذهب الثاني: أنه لا شيء فيه، وهذا شيء يحكى عن داؤد من أهل الظاهر.

والحجة على هذا: هو أن الأصل براءة الذمة، إلا ما دل الشرع على شغلها به بدليل شرعي، ولم يدل الشرع إلا على ما كان له مثل، فإذا لم يكن له مثل فلا وجوب هناك بقدر المثل.

(١) مسند الإمام زيد، باب جزاء الصيد، ص٢٠٧-٢٠٨.

(٢) رواه الشافعي بسند صحيح كما جاء في (رآب الصدع) ٢٠/ ٧٤٢.

(٣) فيما أخرجه ابن أبي شيبة عنه. المصدر السابق.

والمختار: هو وجوب القيمة عند عدم المثل، كما هو رأي أئمة العترة عليهم السلام والفقهاء.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا، وهو ما روي عن ابن عباس أنه سئل عن المحرم يقتل صيداً ولا يوجد له مثل من الأنعام؟ فقال ابن عباس: ثمنه يهدى إلى مكة.

وعن ابن عباس وابن عمر في محرم قتل قطاة عليه ثلثا مد، وثلثا مد في بطن مسكين أجزأُ من قطاة.

وعن ابن عمر وعبد الله بن مسعود أنهما قالا: في بيض النعام القيمة.

ومن جهة القياس: وهو أنه استهلك ما منع منه الإحرام فوجب لزوم الجزاء له كما لو استهلك ماله مثل، ولأنه فعل في إحرامه ما يكون[1] مانعاً منه فوجب لزوم الكفارة له كما لو لبس وتطيب.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: لم تدل الآية إلا على ما كان له مثل، والأصل براءة الذمة.

قلنا: عن هذا جوابان:

أما أولاً: فلأن هذه المقالة لا يمتنع أن تكون مخالفة للإجماع لأن الصدر الأول من الصحابة رضي الله عنهم متفقون على وجوب القيمة فيما لا مثل له، فإبطال القيمة يكون مخالفة للإجماع لا محالة.

وأما ثانياً: فلأن القيمة تكون قائمة مقام المثل كما نقوله في سائر المتلفات، فإذا تعذر المثل وجب الرجوع إلى القيمة.

التفريع على هذه القاعدة

الفرع الأول: والمحرم إذا وجب عليه الجزاء فهل يكون مخيراً بين هذه الأشياء الثلاثة أو تكون مرتبة؟ فيه مذهبان:

---

(١) أي: ما يكون الإحرام مانعاً منه.

المذهب الأول: أنها واجبة على التخيير، وهذا هو رأي أئمة العترة، ومحكي عن الفريقين الحنفية والشافعية، وهو رأي مالك.

والحجة على هذا: قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ﴾[المائدة:٩٥].

ووجه الدلالة من الآية: هو أن الله تعالى خير بين هذه الأمور الثلاثة بلفظة (أو) وهي موضوعة للتخيير لغة وشرعاً.

المذهب الثاني: أنها واجبة على الترتيب، وهذا هو رأي الحسن البصري وابن سيرين وزفر وابن حنبل في إحدى الروايتين، فإن قدر على المثل أن يقومه، وإن قدر على إخراج الطعام لم يجز له أن يصوم، وروي ذلك عن ابن عباس.

والحجة على هذا: هو أنها كفارة عن فعل محرم فوجب ترتيبها، دليله: كفارة الظهار وكفارة القتل.

والمختار: هو القول بالتخيير، كما هو رأي أئمة العترة ومن وافقهم على ذلك.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا، وهو أنها كفارة عن ارتكاب محظور فوجب أن تكون مشروعة على جهة التخيير، دليله: فدية الأذى.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: كفارة عن فعل محرم فوجب أن تكون مرتبة، دليله: كفارة الظهار والقتل.

قلنا: رد الجزاء إلى كفارة الأذى أقرب من رده إلى كفارة الظهار والقتل، فلهذا كان قياسنا أحق من قياسكم على كفارة القتل.

ومن وجه آخر، وهو أن ظاهر الأدلة دال على التخفيف فلا وقع للأقيسة مع دلالة الظواهر الشرعية على خلافه.

الفرع الثاني: وإذا قلنا بوجوب القيمة فيما لا مثل له، فهل تكون القيمة للصيد أو للمثل؟ فيه مذهبان:

المذهب الأول: أن القيمة إنما هي قيمة المثل، وهذا هو رأي الفريقين، ومحكي عن أئمة العترة عليهم السلام والشافعية.

والحجة على هذا: هو أن القيمة إنما هي قيمة لما وجب إخراجه وهو المثل، وليست لما لا يجب إخراجه وهو الصيد.

المذهب الثاني: أنها قيمة الصيد.

والحجة على هذا: هو أن المجبور إنما هو الصيد في الأصل، فلهذا كانت القيمة قيمة له، وهذا هو رأي مالك.

والمختار: أن الواجب في الأصل إنما هو المثل دون الصيد كما هو رأي أئمة العترة ومن تابعهم.

وحجتهم ما ذكرناه.

ونزيد هاهنا، وهو أن الواجب بظاهر الآية إنما هو المثل إذا وجد، فإذا لم يوجد فالقيمة تكون بدلاً عنه دون غيره.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: المجبور هو الصيد في الأصل دون المثل، فلهذا كانت القيمة متوجهة دون الصيد.

قلنا: إنَّا لا ننكر أن الجبران معلق بالصيد ولكن المثل قد صار قائماً مقامه بنص الآية وظاهرها، فإذاً فقد وجبت قيمته لأنه قد صار أصلاً بنفسه دون الصيد لما صار عوضاً له.

الفرع الثالث: وإذا قتل المحرم صيداً له مثل من النعم فالواجب عليه المثل، ثم إنه بالخيار بين أن يخرج المثل فيه ويذبحه ويفرقه في المساكين والفقراء، وبين أن يملكهم إياه مذبوحاً؛ لأن الذبح قد وجب عليه وقد أوفاه، وإن شاء قوم المثل من النعم لا الصيد نفسه كما مر بيانه بالطعام،

ولا يقوم الطعام بالدراهم ولكن يتصدق بالطعام على المساكين، وإن شاء صام عن الطعام، وفي كيفية العدول عن المثل ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: محكي عن أئمة العترة وأبي حنيفة أنها[1] مخيرة كما مر بيانه، فإذا كان جزاء الذي هو مثل الصيد المقتول بدنة وأحب العدول إلى الإطعام فهو إطعام مائة مسكين، وإذا أراد الصوم فهو صيام مائة يوم، وإذا كان الجزاء بقرة فالإطعام هو إطعام سبعين مسكيناً، والصوم هو صوم سبعين يوماً، وإذا كان الجزاء شاة فالصوم هو صوم عشرة أيام، والإطعام هو إطعام عشرة مساكين.

والحجة على هذا: هو أن التعويل على ظاهر الآية، ولا وجه للعدول عن ظاهرها، وتقريره: هو أن صيام عشرة أيام قد قام مقام الشاة في هدي المتمتع بنص القرآن، والبدنة تجزئ عن عشرة من المتمتعين فهي قائمة مقام عشر شياة، والبقرة قائمة مقام سبع شياة، وهي مجزية لسبعة من المتمتعين، وإطعام مسكين واحد قائم مقام صوم يوم واحد، فإذا تقررت هذه القواعد على هذا التدريج الذي أوضحناه المطابق لظاهر الآية حصل ما قلناه من أن البدنة مجزية عن عشرة، فإذا كان المقتول من الصيد جزاؤه بدنة وأحب العدول إلى الإطعام كان إطعام مائة مسكين كل مسكين نصف صاع، وإن عدل إلى الصيام كان صيام مائة يوم، وإن كان المقتول من الصيد جزاؤه بقرة كان إذا عدل إلى الإطعام فإطعام سبعين مسكيناً، كل مسكين نصف صاع، وإن كان المقتول من الصيد جزاؤه شاة وعدل إلى الإطعام فإطعام عشرة مساكين أو صيام عشرة أيام.

المذهب الثاني: محكي عن الشافعي، وتقرير مذهبه: أنه إذا ذبح الجزاء عن الصيد أجزأه، فإن أحب العدول إلى الإطعام اشترى بقيمة الجزاء طعاماً وفرقه على الفقراء والمساكين، وإن أحب العدول إلى الصيام صام عن كل مد يوماً.

المذهب الثالث: محكي عن مالك: أن التقويم إنما هو للصيد المقتول لا للجزاء، فَيُقَوَّم الصيد بالقيمة، فإذا أحب العدول عن قيمة الصيد فلم أقف على مذهبه، هل يعدل إلى الإطعام كما قلنا

(١) يقصد: الآية.

أو يرى رأي الشافعي في العدول إلى الدراهم فيشتري بها طعاماً.

والمختار: هو العمل على ظاهر الآية من غير حاجة إلى العدول إلى الدراهم كما هو رأي الشافعي، ولا إلى تقويم الصيد كما هو رأي مالك؛ لأن العمل على ظاهر الآية أحق من العمل على غيره.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

ولم أقف لمالك والشافعي على دلالة شرعية مما يوجب الخروج عن ظاهر الآية في إيجاب الدراهم والشراء بها طعاماً كما حكي عن الشافعي، ولا على دلالة لمالك في إيجاب قيمة الصيد نفسه، والأولى هو الاعتماد على ما دلت عليه الآية من كل الوجوه.

الفرع الرابع: وإذا قتل المحرم صيداً لا مثل[1] له من النعم، وجب عليه قيمته؛ لما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: إذا قتل المحرم صيداً لا مثل له من النعم فعليه قيمته يهدي بها إلى مكة، ولأنه تعذر إيجاد المثل فوجب العدول إلى القيمة، وإذا تقرر ذلك فمتى تكون القيمة؟ فيه وجهان:

أحدهما: أن القيمة تكون باعتبار يوم القتل؛ لأنه حال الوجوب وحال الاستقرار على الذمة.

وثانيهما: أن الاعتبار بالقيمة يوم الأداء؛ لأنها حالة أداء الكفارة وحالة إسقاط الفرض عن الذمة فوجب أن يكون الاعتبار بها دون ما تقدمها.

قال الهادي عليه السلام في (الأحكام): وفي صغار الطيور إذا قتلها المحرم كالعصفور والقنبرة والصعوة. والصعوة -بالصاد والعين المهملتين- طائر صغير، مدان من الطعام، فإن كانت قيمته أكبر من ذلك فالقيمة.

قال السيدان الأخوان رضي الله عنهما: في كلامه هذا دلالة على أنه يعتبر القيمة، لكنه رأى أن مدين من الطعام على غالب الأحوال يبلغ قيمتها.

(١) في الأصل: لا قيمة له. وهو خطأ.

قال القاسم عليه السلام: في العضاية، وهي دويبة أكبر من الأوزاغ؛ شيء من الطعام، كما في الجراد.

وعلى الجملة ففي صغار الطيور القيمة وهي قول أكثر العلماء من العترة عليهم السلام والفقهاء.

وحكي عن داؤد: أنه لا شيء فيها. وقد مر الكلام عليه فلا نعيده.

الفرع الخامس: ولا يجب الجزاء في الجراد إذا قتله المحرم، بلا خلاف بين أئمة العترة والفقهاء لقوله صلى الله عليه وآله: «لا جزاء في الجراد لأنه من صيد البحر»[1].

وهل تجب فيه القيمة أم لا؟

فالذي عليه أئمة العترة عليهم السلام والفقهاء: أن فيه القيمة.

وحكي عن داؤد: أنه لا قيمة فيه.

والحجة على ما قلناه: أنه قال: «في الجرادة قبضة من طعام»[2].

وعن ابن عمر أنه قال: في الجرادة تمرة.

وعن عمر أنه قال: تمرة خير من جرادة، ولأنه صيد يعيش جنسه في البر فوجب ضمانه بالقيمة كالطيور الصغار.

وأما قوله صلى الله عليه وآله: «الجراد من صيد البحر»، فإنما أراد أن أصله من البحر؛ لأنه يقال: مخلوق من زبل الحوت ثم يخرج إلى البر ويأوي إليه ويعيش فيه، لا أنه من صيد البحر كالحوت، وهذا لا يسقط الكفارة إذا قتله المحرم، ألا ترى أن طير الماء فيها الجزاء وإنما تغوص في الماء لأن فيه متاعها واستقرارها، وقد قيل: إن الخيل كانت متوحشة فآنسها إسماعيل صلوات الله عليه، ومع ذلك

---

(١) عن أبي هريرة قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله في حج أو عمره فاستقبلنا رِجْلٌ من جراد فجعلنا نضربه بأسياطنا وقسينا، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «كلوه فإنه من صيد البحر». أخرجه الترمذي، ولأبي داوؤد نحوه. إ هـ (الجواهر) ج٢، ص٣٢٩.

(٢) قال ابن بهران: حُكي في (الشفاء) وغيره عن علي وابن عمر. وأخرج الموطأ عن يحيى بن سعيد أن رجلاً جاء إلى عمر فسأله عن جرادة قتلها وهو محرم فقال عمر لكعب: تعال نحكم، فقال كعب: درهم. فقال عمر لكعب: إنك لتجد الدراهم، التمرة خير من جرادة.إ هـ (جواهر الأخبار) تخريج أحاديث (البحر الزخار) ج٢، ص٣٢٨، وهو طرف من حديث رواه الإمام زيد بن علي في مسنده، ص٢٠٧-٢٠٨.

فإنه لا جزاء فيها إذا قتلها المحرم اعتباراً بحالها الآن، والدبا إذا قتله المحرم ففيه كفارة. والدبا: صغار الجراد، وقيمته أقل من قيمة الجراد، وما قدره الصحابة في الجراد فإنه على جهة القيمة لا غير.

الفرع السادس: قال الهادي عليه السلام في (الأحكام): وفي بيض النعام إذا كسره المحرم أو أوطأه راحلته في كل بيضة صيام يومٍ أو إطعام مسكين.

إعلم أنه لا خلاف بين أئمة العترة عليهم السلام وبين فقهاء الأمة أنه لا جزاء في البيض إذا كسره المحرم؛ لأن الجزاء إنما يكون في الحيوانات ليكون الجزاء مماثلاً لها من النعم، والبيض وإن كان يصير إلى الحياة إذا صار فراخاً لكنه في هذه الحالة ليس حيواناً فلهذا لم يجب فيه الجزاء، وإذا لم يكن الجزاء واجباً فيه فأي شيء يجب فيه؟ فيه مذاهب ثلاثة:

أحدها: أن في كل بيضة صيام يوم أو إطعام مسكين، وهذا هو رأي القاسمية ومحكى ابن مسعود وابن سيرين.

وحجته: ما روي عن عائشة أن رجلاً أوطأ راحلته بيض نعامة فأمره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بإطعام مسكين أو صيام يوم.

المذهب الثاني: أن فيه القيمة. وهذا هو رأي الشافعي ومحكي عن أبي حنيفة وأصحابه.

والحجة على هذا: ما رواه كعب بن عجرة عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال: «وفي بيض النعامة إذا أصابه المحرم، يفديه بقيمته».

المذهب الثالث: محكي عن مالك، وعنه روايتان.

الرواية الأولى: أن فيه عشر قيمة البدنة، حكاه عنه ابن جرير.

والرواية الثانية: أن فيه قيمة عشر النعامة، وهذه حكاية أصحاب الشافعي عنه.

والحجة على هذا: هو أنه قد تقرر أنه لا جزاء فيه، وإذا لم يكن فيه جزاء وجبت فيه القيمة، إما قيمة عشر الأم وإما قيمة عشر جزائها وهي البدنة؛ لأن قيمة البيض غير معروفة، فلهذا وجب

رد القيمة إلى ما ذكرناه لأنه هو الأصل.

والمختار: أن القيمة إنما تكون في بيض الحرم، كما روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: في بيضتين من بيض حمام مكة درهم.

فأما إذا كان التحريم لأجل الإحرام فهو مخير بين الصوم والإطعام كما أشار إليه الهادي وكما دل عليه الخبر؛ لأن كل ما كان مقوماً فلا صوم فيه، وإنما تكون فيه الفدية، فيكون مخيراً بين الأمور الثلاثة.

الانتصار: يكون بالجواب عما أوردوه.

قالوا: روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «في بيض النعام القيمة»[1].

قلنا: يمكن حمله على بيض النعام والحمام من صيد مكة، ليكون جمعاً بين الأخبار حذراً عن المناقضة فيها.

الفرع السابع: في بيان الدماء.

اعلم أن الدماء المشروعة في عبادة الحج إما على جهة الكفارة وإما على جهة الفدية وإما على جهة الجزاء، أوعلى خلاف ذلك، وجملتها ضروب عشرة:

الضرب الأول: دم التمتع، وهو واجب بنص القرآن، والتقدير فيه: بدنة أو بقرة أو شاة، وهي أقله، فإن لم يجد هدياً صام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع إلى وطنه، والترتيب بين الهدي والصيام واجب؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ﴾[البقرة:١٩٦] والأفضل فيه البدنة ثم البقرة ثم الشاة.

---

(١) أخرج الدارقطني والبيهقي من حديث كعب بن عجرة بإسناد ضعيف أن رسول الله ﷺ قضى في بيض نعامة أصابه المحرم بقيمته. إهـ. (فتح الغفار) ج١، ص٥٥٣.

وفي (الجواهر) ج٢، ص٣٢٩: عن عائشة أن رجلاً أوطا راحلته ببيض نعامة فأمره النبي ﷺ بإطعام مسكين أو صوم يوم، تعني عن كل بيضة. إهـ.

الضرب الثاني: دم القران، ولا خلاف في وجوبه بين أئمة العترة والفقهاء.

وحكي سقوط وجوبه عن داؤد من أهل الظاهر، والدم بدنة عند أئمة العترة، وعن الفريقين من الحنفية والشافعية تجزيه شاة.

الضرب الثالث: دم الجزاء، وهو واجب بنص الآية على التعديل بقوله: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾[المائدة: ٩٥]، والتخيير بقوله: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾[المائدة: ٩٥] ، ولا ترتيب فيه كما مر تقريره.

الضرب الرابع: الجبران عن ارتكاب المحظورات في الإحرام، نحو حلق الرأس والطيب واللباس، وفيه التخيير بنص الكتاب؛ كقوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[البقرة:١٩٦]، والتقدير لخبر كعب بن عجرة وقد خيره رسول الله ﷺ بين الدم وبين ثلاثة أصيع كل صاع أربعة أمداد يفرقه بين ستة مساكين أو يصوم ثلاثة أيام.

الضرب الخامس: دم الجبران في المناسك المتروكة، وفيه الدم كما روي عن الرسول ﷺ: «من ترك نسكاً فعليه دم» فإن لم يجد الدم فهل يصوم بدلاً عنه كما في التمتع؟ ويجب فيه الترتيب كما في صوم التمتع؟ وسيأتي لهذا مزيد تقرير في الهدي بمعونة الله.

الضرب السادس: دم الجماع إذا وقع قبل التحلل، وهو مقدر بالبدنة، ويجوز فيه العدول إلى الصيام والإطعام، وفيه الترتيب، فإن لم يجد البدنة أطعم مائة مسكين، فإن لم يجد الإطعام صام مائة يوم على الترتيب.

الضرب السابع: دم الإحصار، وأقله شاة، وأفضله البدنة والبقرة، فإن تعذر أو تعسر الهدي فهل يرجع إلى بدل أم لا؟

فيحتمل أن لا بدل؛ لأنه لم يرد فيه بدل، والأبدال تفتقر إلى التوقيف.

ويحتمل الرجوع فيها إلى الأبدال عند التعذر، وفيه احتمالات ثلاثة:

أولها: أن يكون مردوداً إلى التمتع، تقديراً في الشاة وترتيباً بين الصوم والدم.

وثانيها: أن يكون مـردوداً إلى دم الحلـق، تقـديراً وتخيـيراً بـين الأمـور الثلاثـة؛ لأنـه يخلـص من الأداء.

وثالثها: أن يكون مردوداً إلى دم الواجبات المتروكـة التـي تجـبر بالـدماء لأنـه تـرك للأفعـال الواجبة.

والمختار على المذهب: أنه يرجع به إلى دم الإحصار كما سنوضحه.

الضرب الثامن: دم الفوات، والواجب فيه الهدي وأقله شاة، فإن لم يجد الهدي وجب ما يجب على المتمتع تقديراً وترتيباً إذا عدل إلى الصوم، فإنه يصوم ثلاثة في الحج وسبعة في وطنه كالمتمتع.

الضرب التاسع: الهدي إلى مكة، ومن نذر أن يهدي هدياً معيناً إلى مكة وجب عليه ذلك، كـأن يقول: لله عليه أن يهدي بدنة أو بقرة أوشاة، وإن نذر نذراً مطلقاً كأن يقول: لله عليّ أن أهـدي إلى مكة، وجب عليه أن يهدي شاة؛ لأنها أقل ما يقع عليه اسم الهدي. ومـن نـذر أن يهـدي عبـده أو أمته أو فرسه، وجب عليه أن يبيعه ويشتري بثمنه هدايا إلى مكة هذا هو الكلام في الدماء الواجبة المتعلقة بمكة. وسيأتي لهذا مزيد تقرير في النذور بمعونة الله تعالى.

الضرب العاشر: والمستحب لمن أراد مكة بحج أو عمرة أن يهـدي مـن الأنعـام الإبـل والبقـر والغنم، لما روي عن الرسول ﷺ أنه أهدى مائة بدنة، وروي أنه أهدى مرة غنماً.

الفرع الثامن: في بيان الأمكنة التي تُراق فيها هذه الدماء.

قال الهادي عليه السلام في (المنتخب): ومنى محل الحاجين لما روى جابر عن الرسول ﷺ أنه قـال: «منى كلها منحر، وفجاج مكة كلها منحر»[1]، ولأن الإحلال مـن الإحـرام إنـما يحـصل في منـى بالرمي فلهذا كان مخصوصاً بالحرم، ومكة محل المعتمرين من جهة أن الإحـلال مـن العمـرة إنـما يحصل بالطواف والسعي، فلهذا كان مخصوصاً بمكة، ولابد من اعتبار بلوغ الحرم في هذا الحج و

(١) جاء في (نيل الأوطار) قال: وعن جابر أن رسول الله ﷺ قال: «نحرت هاهنا ومنى كلها منحر، فانحروا في رحالكم، ووقفت هاهنا، وعرفة كلها موقف، ووقفت هاهنا، وجَمْع كلها موقف». رواه أحمد ومسلم وأبو داود، ولابن ماجة وأحمد أيضاً نحوه وفيه: «وكل فجاج مكة طريق ومنحر». جَمْعٌ: بإسكان الميم. هي المزدلفة. إهـ. ج٥، ص٥٩.

العمرة، عند أئمة العترة، وهو رأي الشافعي خلافاً لأبي حنيفة.

ولا تختص منى في الأفضلية بمكان دون مكان في هدي الحج.

فأما هدي العمرة فالأفضل فيه أن يكون عند المروة.

الفرع التاسع: في بيان الأزمنة.

واعلم أنه لا يختص شيء من دماء المحظورات والجبرانات بزمان دون زمان، والذي يختص بالأزمنة إنما هو الأضحية والقران والتمتع، فالضحايا تختص بأيام التشريق، وهكذا الحال في دم التمتع والقران فإنما يختصان بأيام النحر، فإن نحره قبل أيام النحر أو بعدها لم يكن مجزياً له.

الفرع العاشر: في بيان ما يجوز أكله من هذه الدماء لصاحبها وما لا يجوز.

فاعلم أن كل ما كان مذبوحاً عن كفارة كدم الجماع أو كان عن جزاء الصيد أو كان عن كفارة من فعل محظور أوترك نسك، فإنه لا يحل لصاحبه أكله؛ لقوله تعالى: ﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[البقرة:١٨٤]، وقوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[البقرة: ١٩٦]، فجعله مستحقاً للمساكين، ولأنه صدقة أو كفارة فلا يجوز لمن وجب عليه الانتفاع به، دليله: الزكوات والكفارات والأعشار.

وكل ما كان عن هدي القران أو دم التمتع أو كان من الضحايا جاز لصاحبه أكله، وهكذا القول فيما كان على وجه القربة من الهدايا في الحج والعمرة؛ لأن الرسول ﷺ ذبح هدية وأمر بقطع منها فطبخت فأكل من اللحم وتحسى من المرق، وفي ذلك دلالة على الجواز، وسيأتي لهذا مزيد تقرير في الهدي بمعونة الله تعالى.

وقد نجز غرضنا من بيان ما يتعلق بالإحرام وتوابعه، ونذكر الآن صفة الحج.

الفهارس العامة للكتاب

فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ	٢٠٣	٣٨٦
فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ	١٩٧	٣٨٥، ٤٥٤، ٤٨٢، ٣٠٩
فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ	١٩٦	٥١٧، ٤٤٠، ٤٧٤، ١٤، ١٩، ٢٥، ٢٨، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٤، ١١٦
لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ	١٩٨	٣١٧، ٤٤٦
وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ للهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ	١٩٦	٣٠٠، ٢٩٤، ٣٦٦
وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا	١٢٨	٢٩٤
وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ	٢٢٨	٢٦٢
وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ	٢٢٨	٤٤٣
وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى	١٩٧	٣٠٩
وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ	١٨٤	٩، ١٦٨، ١٧٥
وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ	١٨٧	٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٧، ٥٨، ١١٨، ١٢٣
وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ	١٨٧	٢٢٤، ٢٢٩، ٢٣٣، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨
وَلاَ تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ	١٩٦	٤٧٣، ٤٧٧، ٤٧٩، ٤٧٤، ٤٧٧، ٤٧٨
وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ	١٩٥	٣١٧، ٣٢٢
وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ	١٩٧	٤٥٤

الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
النحل		
وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا	٨	٣٤٦
وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّـهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ	٩١	١٩٤
وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ	١٢٥	٤٥٥
الإسراء		
أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ	٧٩	٧٣، ٧٤
فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا	٦٣	٥٠٩
مريم		
إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَانِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيّاً	٢٦	٧
ثَلاَثَ لَيَالٍ سَوِيّاً	١٠	٢٣٩
طه		
وَانظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفاً	٩٧	٢٢٤
الأنبياء		
مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ	٥٢	٢٢٤
الحج		
لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكاً هُمْ نَاسِكُوهُ	٦٧	٢٩٤
مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ	٢٧	٣٢١
وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً	٢٧	٢٩٤
وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ	٢٧	٣٢١
وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ	٢٩	١٩٩، ٢٠٨، ٢٠٩
ومَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ	٧٨	٦٧

الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
ومَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ	٧٨	١٧، ١٣٨، ٣٢٢، ٤١٤، ٤٩٨، ٥١٧
وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ	٧٨	٣٧٤، ٤٤٢
ويذْكُرُوا اسْمَ اللَّـهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلومَاتٍ	٢٨	٣٨٩
النور		
الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا	٢	٦٩
الفرقان		
وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا	٤٨	٥٤٠
العنكبوت		
وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ	٤٦	٤٥٥
الصافات		
وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ	١٠٧	٢٩٤
الدخان		
إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ	٣	٢٨٤، ٢٨٥
محمد		
ولاَ تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ	٣٣	٥١، ٢٣٧، ٢٢٩
الفتح		
وَالْهَدْيَ مَعْكُوفاً أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ	٢٥	٣٩٤
النجم		
وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى	٣٩	١٨١



فهرس الأحاديث الشريفة

حرف الألف

حرف الباء

حرف التاء

حرف الثاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدال

حرف الذال

حرف الراء

حرف الزاي

حرف الشين

حرف الصاد

حرف العين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف اللام

حرف الميم

حرف النون

حرف الهاء

حرف الواو

حرف الياء



فهرس المحتويات